Buddhistischer Weltspiegel.

Monatsschrift für Buddhismus
und religiöse Kultur auf buddhistischer Grundlage.

Herausgeber: **Dr. Karl Seidenstücker** und **Dr. Georg Grimm.**
Schriftleiter: **Dr. Karl Seidenstücker.**

Jahresbezugspreis für Deutschland M. 30,—, für das Ausland M. 50,—. Der Preis ist freibleibend. Falls am Ende des Jahrganges nicht ausdrücklich Abbestellung erfolgt, gilt der Bezug für den nächsten Jahrgang als stillschweigend verlängert. Alle Geldsendungen sind an die Verlagsbuchhandlung **Max Altmann** in **Leipzig** zu richten. Postscheckkonto Nr. 52798.

Manuskripte und Zuschriften an die Schriftleitung sowie Bücher zur Besprechung u. Tauschexemplare von Zeitschriften sind zu senden an Dr. Karl Seidenstücker, Leipzig-Möckern, Lobenthalstrasse 8. Für eine Besprechung unverlangt zugesandter Bücher wird keine Gewähr geleistet.
Nachdruck mit Quellenangabe gestattet.

III. Jahrgang. | **August 1921.** | **2. Heft.**

Vorspruch.

Wer nur an Lieblichem das Auge weidet,
Mit unbewachten Sinnen sorglos lebt
Und in der Nahrung Maß und Kargheit meidet,
Den schlaffen Mann, der niemals ernstlich strebt, —
Ihn überwältigt Māra bald,
Wie Wirbelsturm den schwachen Baum im Wald.

Wer aber Widriges gründlich betrachtet,
Mit wohlbewachten Sinnen sorgsam lebt
Und auch beim Mahle weise Mäßigung beachtet,
Stark im Vertrauen, eifrig, ernstlich strebt, —
Ihn überwältigt Māra nicht,
Wie sich der Sturm am Felsgebirge bricht.

Dhammapada 7—8.

Dreierlei Menschen.

Dreierlei Menschen gibt es; welche drei? Die Weltgenießenden, die Weltverabscheuenden, die Weltüberwindenden.

Die Weltgenießenden, das sind die in unverwüstlichem Optimismus sich Sättigenden. Sie gleichen dem Rind an der gefüllten Krippe im Stall, das des herankommenden Metzgers nicht achtet und im Vollgenuß des Fressens verharrt, bis ihm der Schlächter die Hand auf den Nacken legt.

Die Weltverabscheuenden, das sind die eingefleischten Pessimisten. Sie gleichen einem Mann, der sich hungrig an der Tafel niederläßt und voller Gier und Appetit im Begriff steht, über die leckeren Speisen, die er erwartet, herzufallen. Aber wie er die Schüssel aufdeckt, gewahrt er Aas darin, Unrat und ekles Gewürm. Sein Appetit schlägt auf der Stelle in Abscheu, Widerwillen und Ekel um.

Die Weltüberwindenden, das sind die in heiligem Gleichmut Verweilenden, die der Wirklichkeit gemäß erkannt haben: „Gemeines ist da und Edles ist da, und es gibt eine Zuflucht jenseits dieser Sinnenwelt". Sie gleichen dem Adler, der die ihm unangemessene dumpfe Niederung der Erde hinter sich läßt und seinen Flug aufwärts nimmt ins Ätherblau, der Stille zu.

Höher als der gierende Weltgenuß steht der Weltabscheu; höher aber, viel höher als der Weltabscheu steht die Weltüberwindung in heiligem Wissen, heiligem Wandel, heiligem Gleichmut.

Weltabscheu als Gegenwirkung gegen das Weltgenießen kann gut und heilsam sein, wenn er als Übergangszustand von kürzerer Dauer ist. Als dauernder Zustand aber ist er ein Weg, der in die Irre führt.

Der Weltgenießende sieht die Wirklichkeit durch ein rosa gefärbtes Glas; der Weltverabscheuende sieht sie durch eine graue Brille. Der Weltüberwindende aber sieht die Wirklichkeit weder in rosenroter Schminke, noch grau in grau: er sieht sie so an, wie sie ist.

Genuß, Verlangen sind Rati und Ragā, die zauberschönen, gefährlichen Töchter Māras, des Bösen. Seine dritte Tochter aber heißt Arati: Unlust, Widerwillen, Abscheu. Vor allen dreien haben wir uns wohl zu hüten!

Viele sogenannte Pessimisten bilden sich ein, die Welt überwunden zu haben. Aber gerade der sie erfüllende W e l t e k e l beweist, daß dem nicht so ist. Denn dieser Abscheu, das ins Gegenteil umgeschlagene Verlangen, zeigt an, daß der von ihm Durchtränkte etwas anderes, Besseres zu finden erwartet, als er gefunden hat, daß er also die Begierde, das Verlangen, den Appetit noch nicht überwunden, sondern nur mühsam unterdrückt hat: Die ehemals positive, anziehende Leidenschaft ist zur negativen, abstoßenden Leidenschaft geworden, aber aufgehoben ist sie keineswegs. Eines solchen Menschen „Entsagung" ist keine B e f r e i u n g, was sie sein müßte, wenn sie echt wäre, sondern ein schmerzlich empfundenes, verbitterndes E n t b e h r e n m ü s s e n.

Die da sagen: „Die Welt ist herrlich, man muß sie auskosten, und in den Sinnengenüssen liegt nichts Arges" — die huldigen dem einen Extrem. Und die da sagen: „Die Welt ist abscheulich, man muß sie verabscheuen, sich vor ihr ekeln", — die huldigen dem andern Extrem. Der

Vollendete lehrt auch hier den Pfad der Mitte, der diese beiden Extreme vermeidet und von dem aus man der Wirklichkeit gemäß erkennt: „Alle Gebilde der Welt, ob eigen oder fremd, nahe oder fern, grobstofflich oder feinstofflich, sind vergänglich; was aber vergänglich ist, das bringt Leid. Mithin: Leidvolles nur entsteht, wo etwas entsteht; Leidvolles nur vergeht, wo etwas vergeht. Alles und jedes aber, bei dem ein Entstehen und Vergehen wahrzunehmen ist, das habe ich in rechter Weisheit so, wie es ist, also anzusehn: Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst."

„Wenn ein kenntnisreicher, edler Jünger solches durchschaut, wird er der sechs Sinne und ihrer Objekte satt. Indem er ihrer satt wird, löst er sich von der Leidenschaft los; durch das Fernbleiben der Leidenschaft wird er frei, und freigeworden wird er sich der Freiheit bewußt: »Erschöpft hat sich die Wiedergeburt, gelebt ist der heilige Wandel, was zu tun war, ist getan, nicht mehr ist diese Welt für mich« — so erkennt er."

Dies ist der Pfad der Mitte, der die beiden Extreme: Weltgenuß und Weltabscheu vermeidet; dies ist die Weltüberwindung, die der Vollendete lehrt; dies ist der heilige Gleichmut, der sich von jeder Leidenschaft, sei sie anziehend oder abstoßend, positiv oder negativ, frei weiß. Der gleichmütig klar Besonnene aber kann mit höchster Gelassenheit sprechen: „Weder verlange ich nach Welt und Leben, noch verabscheue ich Welt und Leben; aber das Eine weiß ich gewiß: diese ganze weite Welt samt meinem Organismus und dieses tausendgestaltige, buntschillernde Bild, das man Leben heißt — das bin ich nicht und das gehört mir nicht, ist nicht mein Wesen. All das gehört mir ebenso wenig an, und all das bin ich ebenso wenig, wie die herabgefallenen dürren Zweige und welken Blätter einer Baumgruppe, die ein Mann zusammenkehrt und wegträgt, mir angehören oder ich selbst sind." Und damit schätzt er die Welt also ein: „Mich rühret diese Welt nicht an; gar leicht kann ihre Schwere tragen, wer leicht ihr Nichts erfassen kann". — — —

Dreierlei Menschen gibt es, so wurde gesagt: die Weltgenießenden, die Weltverabscheuenden, die Weltüberwindenden.

Wer es in Wahrheit gut mit sich meint, der sollte sich zu ernster Prüfung die Frage vorlegen: „Zu welcher von diesen drei Menschenklassen gehöre nun wohl ich?" — K. S.

Brahman und Dhamma.

Von Georg Grimm.

Alle philosophischen und religiösen Systeme haben die Erklärung der Wirklichkeit, in die wir uns hineingestellt sehen, also ein Objekt zum

Gegenstand, das zu allen Zeiten und für alle Menschen das gleiche ist. Eben deshalb muß auch jedes solche System aus der Umwelt und den Verhältnissen, aus denen es erwuchs, als aus seiner Schale herausgelöst und als ein in sich verständlicher Gedankenkomplex dargestellt und so allen Menschen aller Zeiten zugänglich gemacht werden können. Anders ausgedrückt: Jedes philosophische und religiöse System ist auch als solches, befreit von seinen Zusammenhängen mit anderweiten gleichzeitigen oder vorhergegangenen Systemen, der wissenschaftlichen Behandlung zugänglich, indem diese ja eben in der systematischen Verarbeitung eines Gedankenkomplexes besteht. So kann man die Lehren des Confutse, des Laotse, des Platon, des Meister Eckehart, Kants völlig losgelöst von diesen historischen Zusammenhängen wissenschaftlich darstellen und begreifen. Ja, diese Art der wissenschaftlichen Behandlung ist die regelmäßige.

Das ist umsomehr der Fall, wenn die Begründer solcher Systeme sich bewußt über ihr Zeitalter und seine Anschauungen erheben, indem sie bewußt für die ganze Menschheit lehrten. Wer möchte sich z. B. zur Behauptung versteigen, eine wissenschaftliche Behandlung der christlichen Lehren sei nur in historischer Darstellungsweise möglich, indem man die Fäden aufdeckt, welche die christliche Lehre mit älteren Vorstellungen verknüpfen, und den Wirkungen nachgeht, welche das Christentum in der Folge auch auf die außerchristlichen Kreise und ihre Gedankenwelt ausgeübt habe? Ist diese enge, ja engherzige und kleinliche Behandlungsweise schon beim Christentum nicht mehr die maßgebende, so noch viel weniger bei der Buddhalehre. Denn der Buddha hat, wie kein Zweiter, bewußt für die ganze Menschheit gelehrt. Hat er doch ausdrücklich seine Lehre als für alle „Götter und Menschen" und für alle Zeiten gültig, als die „zeitlose" ewige Wahrheit erklärt, die ihre Bestätigung in sich, nicht aber in der Geschichte trage, und hat er eben deshalb seinen Jüngern aufgetragen, sie in alle Welt hinauszutragen, sie allen Menschen zu bringen, jeder für sich allein, um sie ja möglichst vielen bringen zu können: „Verkündigt, ihr Mönche, die Lehre, die beglückt in ihrem Anfang, beglückt in ihrer Fortführung, beglückt auf ihrem Gipfel... ihr sollt nicht zu zweit gehen." Und hat er endlich auch ausdrücklich bestimmt, daß jeder seine Lehre in seiner eigenen Muttersprache lernen solle.*)

---

*) Im Cullavagga V, 33 wird erzählt, wie zwei Mönche sich beim Meister beschweren, daß die Ordensmitglieder so verschiedener Abkunft seien und durch ihren Dialekt das Buddhawort entstellten: „Te sakāya niruttiyā Buddhavacanaṃ dūsenti: sie entstellen das Buddhawort durch ihren Dialekt." Die beiden Mönche machen deshalb dem Buddha den Vorschlag, seine Lehre in das Sanskrit

Arbeiten der Herren Historiker. Sie ist die ewige Wahrheit, und wer das erkannt hat, der wird sie eben deshalb auch „vernünftig", d. h. nicht mehr bloß historisch, sondern zeitlos, herausgeschält aus der Kette der historischen Ereignisse, behandeln, auch wissenschaftlich behandeln, genau so wie man auch eine wissenschaftliche Darstellung eines Systems der Chemie oder der Physik, ja sogar schon der christlichen Dogmatik gemeinhin nicht historisch, sondern zeitlos gibt. Wer so der Buddhalehre gegenübersteht, der kann der historischen „Behandlung" sogar recht wenig Geschmack abgewinnen.

Freilich in einer Richtung kann auch die zeitlose Darstellung auf das historische Moment nicht verzichten. Um die Buddhalehre systematisch, also eben wissenschaftlich, darstellen zu können, muß sie nicht nur in ihrem Wortlaut, sei es im Original oder in gleichwertigen Übersetzungen, zugänglich sein, sondern es muß vor allem auch der Sinn der einzelnen Worte, in denen sie uns überliefert ist, insbesondere ihrer Kunstausdrücke, die natürlich auch die Buddhalehre wie jedes Lehrsystem hat, feststehen. Speziell auch diese Kunstausdrücke aber hat der Buddha, soweit es nur immer ging, wie jeder vernünftige Mensch der Sprache seiner Zeit, d. h. also den bereits bestehenden, allgemein bekannten Lehrsystemen entnommen. Insoweit, also zur Feststellung des Wortsinnes, insbesondere des Sinnes dieser Kunstausdrücke, muß man also natürlich historisch-linguistisch verfahren, muß man insbesondere auch auf die früheren Lehrsysteme zurückgehen, von denen speziell die Kunstausdrücke ihren Inhalt empfangen haben: Aber das ist nur eine Vorarbeit für die eigentliche wissenschaftliche Darstellung der Buddhalehre selber, die noch dazu von recht beschränktem Umfang ist. Hat es doch der Buddha, wie übrigens alle ganz großen Geister, insbesondere die großen Religionsstifter, verstanden, seine Lehrreden fast ausschließlich in die Sprache des täglichen Lebens zu kleiden und auch da, wo er Fachausdrücke gebrauchen mußte, sie für jeden verständlich zu definieren. So bleiben also, soweit irgendwie wesentliche Punkte in Betracht kommen, nur ganz wenige solche Kunstausdrücke, die ein Zurückgreifen auf die früheren Lehrsysteme wirklich notwendig machen. Zu diesen wenigen gehört außer den in der Anmerkung 2. S. 301 des 2. Jahrganges dieser Zeitschrift angeführten auch der Begriff des Brahman, der in den Lehrreden des Buddha vielfach vorkommt, und dann vor allem auch der Begriff Dhamma, also jenes Wort, mit dem der Buddha selber seine Lehre bezeichnet. Es wird deshalb nicht überflüssig sein, einmal den Inhalt dieser beiden Begriffe und ihr Verhältnis zu einander klar zu legen, umsomehr, als der Münchener Sanskritprofessor Wilhelm Geiger und seine Frau — Geiger legt Wert darauf, daß auch dieses

letztere konstatiert werde — in einer von ihnen veröffentlichten Abhandlung „Dhamma und Brahman“ zu einer durchaus falschen Feststellung dieses Verhältnisses gekommen sind.

I.

Wie allgemein bekannt, war in dem religiös-philosophischen Ideenkreis des alten Indien schon gar bald der Brahman-Begriff zum zentralen Einheitspunkt geworden, der schließlich in den Upanishaden seine Ergänzung durch den Ātman-Begriff fand. Was verstand man nun dabei unter dem Wort Brahman? „Schlagen wir das Petersburger Wörterbuch auf, so finden wir unter dem Worte Bráhman (Neutrum, Nominativ Bráhma) in sorgfältiger Sonderung nicht weniger als sieben Bedeutungen, die wir verkürzt wiedergeben können als: 1. Gebet, 2. Zauberspruch, 3. heilige Rede, 4. heiliges Wissen (Veda), 5. heiliger Wandel (Keuschheit), 6. das Absolutum, 7. der heilige Stand (die Brahmanen).“ [1]) Welches ist nun die ursprüngliche Bedeutung, aus der sich alle anderen entwickelt haben? Die ursprüngliche und zugleich „einzige Bedeutung des Wortes brahman im R̥gveda an den mehr als zweihundert Stellen, in denen es vorkommt“, ist „Gebet“, „aufgefaßt nicht als ein Wünschen oder Wortemachen oder Fordern oder Erweichen oder gar Beräuchern, sondern als der zum Heiligen, Göttlichen emporstrebende Wille des Menschen“; [2]) mit anderen Worten: Gebet im Sinne von brahman ist heilige Andacht. Das Wesen dieser Andacht aber besteht darin, daß man sich aus der Außenwelt zurückzieht und Einkehr bei sich selber hält, daß man mit weitem, tiefem Geiste verweilt und so die Welt überwindet, über ihr stehend im Geiste. In diesem Zustand weiß man nichts mehr von den Plackereien, den Kümmernissen und Sorgen, kurz, all dem Unfrieden des Alltagslebens; vielmehr erhebt sich überweltlicher Friede und damit bisher nicht gekannte innere Seligkeit. In dieser Richtung hat sich noch jede wirkliche religiöse Hingabe betätigt, auf diesem Wege haben insbesondere noch alle religiösen Genien aller Zeiten ihre Erfahrungen gesammelt. Sie haben das wahre Gebet, haben die Andacht, das Brahman gepflegt.

Sie alle waren aber auch überzeugt, in diesem Zustande tiefer Andacht in die Sphäre des Heiligen, Göttlichen eingetreten, oder, wenn sie noch anthropomorph dachten, in den Anziehungsbereich ihres Gottes geraten zu sein. Eben deshalb haben sie dann aber auch die Fähigkeit, in dieser Weise zu beten, als eine von dem Gott, an den sie glaubten, verliehene Gnade und die Erkenntnisse, die ihnen in diesem Zustand zu-

[1]) Deußen, Allg. Geschichte der Philosophie, 1. Bd., 1. Abt., S. 240.
[2]) Deußen, l. c., S. 241.

flossen, als Inspirationen dieses ihres Gottes betrachtet, wie eben speziell auch die großen religiösen Genien des Ṛgveda: „Singet ein von Gott gegebenes Gebet!" — „Varuṇa wirket die Gebete, ihn, den Pfadfinder, flehen wir an, daß er das heilige Lied durch unser Herz offenbare". — „Du bist (o Agni) der Ersinner des glänzenden Lobliedes". — „(Indra) machte diese Lieder dem Sänger kund". — „Begabe uns, o Indra, mit dem Gebete, welches gottverliehen ist," — „denn du, o Agni, warst der erste Ersinner dieser Andacht". — „(Indra), welcher der König des gottgeschaffenen Gebetes (brahmaṇo devakṛtasya) ist" — „o Gott Varuṇa, schaffe diese Andacht, schärfe die Einsicht, die Tüchtigkeit des Lernbegierigen." [1])

Noch alle religiösen Genien haben aber auch erfahren, daß die Fähigkeit, so zu beten, Kräfte gebiert, die im Normalzustand unmöglich sind, daß sie also magiegewaltig macht.[2]) Und so wird es denn ohne weiteres verständlich, daß brahman auch Zauberspruch bedeutet, der „den gewaltigen Zustand unfehlbar bewirkt. Das ist der Standpunkt des Atharvaveda, der von Beispielen davon voll ist, wie durch das Gebet (brahmaṇā) eine Krankheit geheilt oder eine sonstige Wirkung erzielt wird; aber auch außerhalb desselben ist diese Auffassung zu finden:"[3]) „Ich vernichte die Feinde durch das Gebet", heißt es Vāj. Saṃh., und „durch das Gebet tötet er die Unholdinnen, die Kobolde" in Çatap.-Br.[4]) Wie dieses Gebet nicht an die Götter gerichtet ist, sondern im Gegenteil auch über sie hinausreicht, sagt uns Vāj. Saṃh. 31, 21:[5]) „Der Brahmane, der solches weiß, in dessen Gewalt sind die Götter."

Doch ist demgegenüber zu betonen, daß die originäre und damit eigentliche Bedeutung von brahman immer Gebet, Andacht war.[*])

---

[1]) Stellen aus dem Ṛgveda, angeführt bei Deußen, l. c., S. 243.

[2]) Vgl. d. Zschr., II, S. 159 flg., S. 177 flg.

[3]) Deußen, l. c., S. 246.

[4]) Angeführt bei Deußen, l. c.

[5]) l. c.

[*]) Wenn man heutzutage als die ursprüngliche Bedeutung von brahman mit Vorliebe „Zauberspruch" bezw. „die geheimnisvollen magischen Kräfte, die im Opfer und in der priesterlichen Tätigkeit enthalten sind", ansetzt, so ist auch das nur wieder ein Beweis, wie fremd unserer Zeit, speziell unseren Intellektuellen, der religiöse Sinn, der sich eben im Gebet äußert, und damit das wirkliche Verständnis alles dessen, was mit Religion zusammenhängt, geworden ist. So sicher als jede ursprüngliche religiöse Betätigung im Gebet besteht, und so sicher als alle Zauberei und Magie nicht die Ursache, sondern die Folge der religiösen Betätigung sind, entsprechend dem inneren Verhältnis bei den Phänomenen zu einander — cfr. d. Zschr., II, S. 159 flg. — so sicher ist schon aus diesem Grunde die ursprüngliche Bedeutung von brahman nicht Zauberspruch, sondern eben Gebet. — Damit stimmt übrigens auch die Etymologie

Aus dieser Bedeutung des Wortes sind auch die weiteren übrigen hervorgegangen: die Kunde der großen Seher, die sich in diese tiefe Andacht zu versenken und damit einen Standort über der Welt zu gewinnen wußten, war eben die Kunde ihrer Erfahrungen in dem Brahman-Zustande und deshalb heilige Rede, war selber Brahman, nämlich das in ihrer Rede wieder erscheinende Brahman, und das Wissen, das man so im Verlaufe der Zeiten durch die „heilige Rede" dieser Seher gewann, war „heiliges Wissen", war Brahman-Wissen und damit der Veda als die Zusammenfassung dieses heiligen Wissens ebenfalls geoffenbartes Brahman.

Indessen lauteten natürlich die Berichte der Seher, die im Verlaufe der Jahrhunderte von der Zeit des Ṛgveda als des ältesten Teiles des Veda an bis hinein in das Zeitalter der Upanishad's Kunde aus dem Brahman-Zustand brachten, nicht gleichmäßig. Kann doch die Andacht, also der Brahman-Zustand, die verschiedensten Grade haben. Etwas Andacht steckt schon in dem rein äußerlichen Gebete, das an eine Gottheit gerichtet wird, eben weshalb auch schon bei dieser Andacht in gleichem Maße sich das Herz beruhigt und einen weltfremden Frieden in sich aufsteigen fühlt. In den höheren Stadien der Andacht steht man der ganzen Außenwelt, auch dem eigenen grobmateriellen Körper, völlig entfremdet gegenüber. Ja, die Andacht kann eine solche Tiefe erreichen, daß man diesem Körper und der durch seine Sinnenorgane vermittelten Außenwelt gänzlich entrückt ist, so sehr, daß sogar jede Erinnerung an sie ausgelöscht ist. Dann ist man reiner Geist geworden, dem als einziges Objekt ein von allen materiellen Gebilden freies, ungestaltetes Sein gegenübersteht: man ist in die Sphäre des Gestaltlosen (arūpa-dhātu) übergetreten. Wer diese Höhe des „Gebetes", der Andacht erreicht hat, der weilt auf den Höhen des Brahman-Zustandes. Aber auch dieser Zustand selber kann sich der Erkenntnis wieder in den verschiedensten Graden präsentieren: der Eine sieht sich in ihm einem finsteren bodenlosen Abgrund gegenüber, ein Anderer fühlt sich im Gegenteil in einen Ozean von Licht versenkt, erfährt das Wort von dem „Glanz in mir":[1]) es ist das Licht des „von allen Seiten leuchtenden Erkennens". Einem Dritten entschleiert sich in dem ätherischen Sein, in dem er nunmehr lebt und webt, jene geheimnisvolle Essenz, die man Leben (prāṇa) nennt und die alle Glieder des menschlichen Organismus durchwaltet, sie so lebendig machend. Ein Vierter geht im Brahman-Zustand ganz im Anblick des

des Wortes brahman überein, indem dieses nach Deußen — l. c., S. 241 — auf barh, farcire, „die Anschwellung" zurückgeht, nämlich die Anschwellung des Gemütes, wie sie im Gebet statt hat.

[1]) S. d. Zschr., lauf. Jahrg., S. 6.

grenzenlosen leeren Raumes auf. Ein Fünfter findet sich in ihm als Geist, aufgehend im Wünschen und Wahrnehmen (manas), bis sich schließlich auf der höchsten Stufe der Zustand der Andacht, also der Brahman-Zustand, dahin vertieft, daß das ausschließliche Objekt des Erkennens eben dieses reine, objektlose Erkennen selber ist, und weiterhin die Wonne, die man auf dieser Höhe genießt. Und so begreift es sich denn, daß wir in dem Veda der Reihe nach lesen: „Die Finsternis (tamas) ist das Brahman." [1]) — „Das Brahman ist ein sonnengleiches Licht." [2]) — „Der Prāṇa ist das Brahman." [3]) — „Om! Die Weite ist Brahman, die Weite, die uranfängliche lufterfüllte Weite" [4]) — „Und eben dieses (Manas) ist das Brahman." [5]) — Im Yoga — [NB!] — „wird der Geist Brahman, das furchtlose, ganz nur Erkenntnislicht, das ewige, schlaf- und traumlose, das ohne Namen und Gestalt, mit Eins aufleuchtend, allwissend." [6]) — „Da übte er Tapas (Askese). Nachdem er Tapas geübt, erkannte er: Das Braman ist Wonne." [7])

So erhielt also der Brahman-Zustand seinen jeweiligen Charakter durch das Objekt, auf das sich die Erkenntnis in ihm konzentrierte, so sehr, daß man alsbald mit dem Worte Brahman vor allem „das Wunderding", auf das man gestoßen war, verstand.

Jede Erkenntnis setzt sich zusammen aus Intuition, d. i. Anschauung, und aus Reflexion. [8]) So mußte sich also auch hier die Reflexion an dem Objekt der Intuition, dem angeschauten „Wunderding", betätigen: „Was ist das für ein Wunderding?" — „Erforsche doch, o Wesenkenner, was das für ein Wunderding ist!" [9]) Und diese Reflexion nahm beim indischen Genius, dem es ja von jeher eigen war, in die Tiefe zu dringen, geradezu riesige Dimensionen an, ja, „das Wunderding" wurde zum einzigen Objekt aller Reflexion für viele Jahrhunderte, und in dieser Reflexion wurde „das Wunderding" zum einzigen Weltending erhoben, wurde zum „Allwirkenden, Allwünschenden, Allriechenden, Allschmeckenden, das All Umfassenden, Schweigenden, Unbekümmerten: Dieser ist das Brahman, zu ihm werde ich von hier abscheidend eingehen," [10]) kurz „das Wunderding" wurde zum Absolutum. Das aber ging so zu:

---

[1]) Ṛgv. 10, 129, 2.
[2]) Vāj. Saṃh. 23, 48 (Deußen, l. c., S. 250).
[3]) Kaushītaki-Up., 2, 2.
[4]) Bṛh.-Up., 5, 1.
[5]) Taittir.-Br., 2, 2, 9 (Deußen, l. c., S. 203).
[6]) Māṇḍūkya-Up., 3, 35—36.
[7]) Taitt.-Up., 3, 3.
[8]) Vgl. d. Zschr., II, S. 281 flg.
[9]) Kena-Up., 3, 15—16.
[10]) Chānd.-Up., 3, 14.

Der Inder war philosophisch, oder, was im Grunde dasselbe is metaphysisch veranlagt. „Dementsprechend gewahren wir“ bereits „in de späteren Teilen des Ṛgveda ein eigentümliches Suchen und Fragen nac der Einheit, auf der alle Vielheit der Götter und der Dinge beruht, wob die Frage immer dringlicher gestellt wird und die Lösung in schrittweis zunehmender Deutlichkeit hervortritt.“ [1]) „Der Versuch, zur Einheit vo zudringen,“ „tritt bereits hervor in der Aditi, die mythologisch zur Mutte der Āditya's, der höchsten Himmelsgötter wurde, etymologisch aber d ‚Unendlichkeit‘ zu bedeuten scheint. Von ihr heißt es:

Die Aditi ist Himmel, ist der Luftraum,
Die Aditi ist Mutter, Vater, Sohn.
Die Aditi ist alle Götter und Menschen,
Ist, was geboren ward und was da sein wird.“ [2])

„Seine großartige Durchführung findet der Gedanke von der Einhe des Universums“ aber in zwei Hymnen, die den eigentlichen Kern d Philosophie des Ṛgveda ausmachen, das dem Dīrghatamas zugeschriebe Lied und der Schöpfungshymnus. [2]) In dem ersteren findet sich bere das das ‚Tat tvam asi: das bist du‘ der Chāndogya-Upanishad antizipieren Wort: „Vielfach benennen, was nur eins, die Dichter“, und wird da weiterhin die große Frage gestellt:

„Wer hat gesehn, wie den zuerst Erstandenen,
Den Knochenhaften trägt der Knochenlose?
Wo war der [Lebens-] Hauch, das Blut, das Selbst der Erde?

Unkundig frag' ich die hier etwa kundig,
Die Weisen, zu erforschen, was ich nicht weiß:
Wer wohl gestützt hat die sechs Weltenräume
Als Ungeborner; wer war wohl dies Eine?“ [3])

Der berühmte Schöpfungshymnus aber lautet:

„Damals war nicht das Nichtsein, noch das Sein,
Kein Luftraum war, kein Himmel drüber her.
Wer hielt in Hut die Welt; wer schloß sie ein?
Wo war der tiefe Abgrund, wo das Meer?
Nicht Tod war damals noch Unsterblichkeit,
Nicht war die Nacht, der Tag nicht offenbar.

---

[1]) Deußen, l. c., S. 104.
[2]) Deußen, l. c., S. 105.
[3]) Deußen, l. c., S. 109.

Es hauchte windlos in Ursprünglichkeit
Das Eine, außer dem kein andres war.

Von Dunkel war die ganze Welt bedeckt,
Ein Ozean ohne Licht, in Nacht verloren —
Da ward, was in der Schale war versteckt,
Das Eine durch der Glutpein Kraft geboren.

Aus diesem ging hervor, zuerst entstanden,
Als der Erkenntnis Samenkeim, die Liebe;
Des Daseins Wurzelung im Nichtsein fanden
Die Weisen, forschend, in des Herzens Triebe.

Als quer hindurch sie ihre Meßschnur legten,
Was war da unterhalb? und was war oben?
Keimträger waren, Kräfte, die sich regten,
Selbstsetzung drunten, Angespanntheit droben.

Doch, wem ist auszuforschen es gelungen,
Wer hat, woher die Schöpfung stammt, vernommen?
Die Götter sind diesseits von ihr entsprungen!
Wer sagt es also, wo sie hergekommen?

Er, der die Schöpfung hat hervorgebracht,
Der auf sie schaut im höchsten Himmelslicht,
Der sie gemacht hat oder nicht gemacht,
Der weiß es! — oder weiß auch er es nicht?“ [1])

„Oder weiß auch er es nicht?“ Das will sagen: Ist es ein an sich bewußtloses jenseits aller Erkenntnis liegendes Prinzip, aus dem alles hervorgequollen ist?

War man so zu dem einen „unbekannten Gott“ vorgedrungen, so war die Erkenntnis doch noch nicht geläutert genug, diesen Gott als eine durchaus unpersönliche Gottheit festzuhalten, und so wurde denn zunächst ein oberster persönlicher Gott im Prajāpati-Hymnus auf den Thron gesetzt: „Wer ist der Gott, daß wir ihm opfernd dienen?“ lautet die immer wiederholte Frage, bis dann am Schluß die Antwort erfolgt:

„Prajāpati! Du bist es und kein andrer,
Der alles dies Entstandene umfaßt hält!
Zu teil werd' uns, was wir dir opfernd wünschen;
Uns, die dich kennen, mach' zu Herrn der Güter.“ [2])

Dieser Prajāpati wurde alsbald zum höchsten Gott des vedischen Pantheons.

---

[1]) Deußen, l. c., S. 126 flg.
[2]) Deußen, l. c., S. 133.

Aber dieser Gott konnte naturgemäß nur ein Platzhalter für das letzturprüngliche, durchaus unpersönliche weltschöpferische Prinzip sein. Seine Herrschaft mußte deshalb zu Ende gehen, sobald der Weg gefunden war, dieses Urprinzip selber in seiner ganzen Unpersönlichkeit zu erfassen. Und dieser Weg war eben — das Brahman, das Gebet, die Andacht: „Die Rede gründet im Herzen, das Herz in mir, ich im Unsterblichen, das Unsterbliche in dem Brahman",[1]) d. h. also im Gebet. In der Tat, wenn es überhaupt möglich ist, zum Ursein, aus welchem alles hervorquillt, vorzudringen, d. h. also, wenn dieses Ursein sich der Erkenntnis nicht überhaupt entzieht, dann kann es nur in uns selber gefunden werden, so gewiß, als wir nur in uns selber in die Tiefe steigen, ins Innere dringen können, und als dieser Rückzug aus dem zufälligen Äußeren, sich unaufhörlich Verändernden in die Richtung gegen die innere Essenz eben im Gebet, in der Andacht, also im Brahman-Zustande stattfindet. Nun stießen „die Seher der Vorzeit" auf ihrem Rückzug von außen nach innen tatsächlich auf einen Zustand, also auf ein Sein, in welchem Himmel und Erde verschwunden sind, in welchem keine Sonne mehr leuchtet und keine Sterne mehr glänzen, in dem es überhaupt nichts Gestaltetes und damit überhaupt nichts mehr gibt, von dem ein Entstehen und Vergehen wahrgenommen werden könnte, ja, das sich, so oft man sich auch späterhin wieder in dasselbe erheben mochte, immer gleich einförmig und damit gleich unveränderlich erwies. Mußte denen, die das schauten und die ja von vornherein auf die Ausspähung des Urseins in sich selber ausgingen, überwältigt von der friedvollen Erhabenheit des von ihnen erreichten Zustandes nicht zu Mute werden, wie dem auf dem weiten Ozean segelnden Erkunder von Neuland, wenn er nun tatsächlich die steilen Küsten des neuen Erdteils vor sich aufsteigen sieht? Konnten sie zweifeln, das heilige Sein, das göttliche Sein und damit das Ursein, das allem gestalteten Sein zugrunde liegt und aus dem sich dieses letztere wie das gestaltete Land aus dem Ozean heraushebt, entdeckt zu haben und in seinen Bannkreis eingetreten zu sein? Und so feiern sie denn auch alle „das Wunderding" des Seins heiliger Andacht, also das Brahman-Sein als „das Vornehmste (Älteste); denn nicht gibt es ein Vornehmeres als dieses" — „dieses Brahman ist ohne Früheres und Höheres" —, „dieses Brahman ist das Erstgeborene" — „darum sagen sie: Das Brahman ist das Oberste dieser ganzen Welt" — „darum sagen sie: Durch das Brahman sind Erde und Himmel gestützt worden."[2])

[1]) Taitt.-Br., 3, 10, 8 (Deußen, l. c., S. 178).

[2]) Brāhmaṇa-Stellen, zit. bei Deußen, l. c., S. 257.

Das Brahman ist „das Erstgeborene", haben wir soeben gehört, d. h. noch steht über ihm Prajāpati, der Gott der Götter, von dem auch es geschaffen ist: „Nachdem er sich abgemüht und Tapas [Askese] geübt, schuf er als Erstgeborenes das Brahman, d. h. die dreifache Wissenschaft — [d. h. die drei Veden, also das Sein, das sich in heiliger Andacht entschleierte und damit das Brahman-Sein, wie es in den drei Veden in seinem wahren Wesen geoffenbart ist] — die ward ihm zur Grundlage; darum sagt man: Das Brahman ist die Grundlage dieser ganzen Welt."[1])

Das Brahman ist aber nicht nur die Grundlage, auf der die Welt ruht, es ist auch der Stoff, aus dem sie gemacht ist. Im Viçvakarman-Liede des Ṛgveda wird die große Frage gestellt:

„Was ist das Holz, was ist der Baum gewesen,
Aus dem sie Erd' und Himmel ausgehauen?
Ihr Weisen, forscht im Geiste diesem nach, worauf
Er sich gestützt hat, wenn er trägt das Weltenall!"[2])

Und im späteren Brāhmaṇa wird hierauf die Antwort erteilt:

„Das Brahman ist das Holz, der Baum gewesen,
Aus dem sie Erd' und Himmel ausgehauen!
Ihr Weisen, euch, im Geiste forschend, melde ich:
Auf Brahman stützt er sich und trägt das Weltenall!"[2])

Und nun kommt der letzte Schritt: Prajāpati wird endgültig vom Throne gestoßen und verschwindet in der Versenkung, indem das Brahman zum Brahman svayambhū, zu dem durch sich selbst seienden Brahman, also zum unbedingten Ursein und damit zum Absoluten schlechthin wird, aus dem alles Gestaltete hervorquillt und in das hinein es immer wieder vergeht:

„Wer schuf hier diesen Erdboden, wer baute hoch den Himmel auf?
Wer hat in Höhe und Breite des Luftraums Weite ausgespannt?
Brahman schuf hier den Erdboden, Brahman baute den Himmel auf,
Brahman in Höhe und Breite ist als der Luftraum ausgespannt."[3])

Mit der Eigenschaft des Brahman als des Absoluten schlechthin ergab sich naturgemäß die weitere Erkenntnis, daß es auch nur insoweit erkennbar sein kann, als es irgendwie in seiner Schöpfertätigkeit offenbar wird. Daher die feierliche Konstatierung von dem „Reich, dem höchsten, das verborgen: drei Viertel davon bleiben im Geheimen."[4]) Diese teilweise

[1]) Çatap.-Br. 6, 1, 1 (zit. bei Deußen, l. c., S. 258).
[2]) Deußen, l. c., S. 262.
[3]) Arharvav. 10, 2 (Deußen, l. c. S. 269).
[4]) Atharvav. 2, 1 (Deußen, l. c., S. 254).

Unerkennbarkeit des Brahman erhellt auch aus dem folgenden Schöpfungsberichte, der zugleich andeuten mag, wie man die absolute Wahrheit mythologisch faßbar zu machen suchte: „Brahman, fürwahr, war diese Welt zu Anfang. Dasselbe schuf die Götter. Es selbst aber, das Brahman, ging ein in die jenseitige Hälfte. Nachdem es in die jenseitige Hälfte eingegangen war, erwog es: ‚Wie kann ich nun in diese Welten hineinreichen?' Und es reichte in diese Welten hinein durch zwei, durch die Gestalt (rūpa) und durch dem Namen (nāma). Denn diese Welt reicht so weit, wie die Gestalt und der Name reicht. Diese beiden sind die beiden großen Ungetüme des Brahman. Wer diese beiden großen Ungetüme des Brahman weiß, der wird zum großen Ungetüm. Diese beiden sind die beiden großen Erscheinungen des Brahman. Wer diese beiden großen Erscheinungen des Brahman weiß, der wird zur großen Erscheinung." [1])

Damit ist der Standpunkt der Upanishad's erreicht, in denen ja auch das Brahman vor allem dasjenige bedeutet, „woraus Ursprung, Bestand und Vorgang dieses Weltalls ist", und die nicht nur von den kühnsten, sondern auch von den tiefsten Spekulationen über dieses Weltprinzip voll sind, wobei ihr Verständnis freilich oft dadurch recht erschwert ist, daß die Lehrelemente vielfach mit dem komplizierten Ritualwesen allegorisch verquickt sind. Nur kommt, wie früher schon bemerkt, die Gleichung Ātman-Brahman hinzu: ich selbst bin in meinem tiefsten Wesen mit dem Urgrund der Welt identisch, ich selbst bin also im Grunde die ganze Welt Auch der Weg zu dieser Gleichung war — das Gebet, die Andacht, nur daß man dies Mal die Andacht zu anderem Zwecke pflog: man wollte zunächst nicht das Ursein, das Prinzip der Welt, sondern man wollte das eigene Ursein, das letzte Prinzip von sich selber entdecken, indem man durch Versetzung in den Brahman-Zustand sich von allem bloß Schalenartigen loszulösen unternahm. Dabei drang man dann natürlich wiederum zum Brahman-Sein vor, zum Sein heiliger Andacht, das, weil auch es abzustreifen und darüber hinaus in einen von allen Bestimmungen freien Zustand hinüberzugelangen nicht mehr gelingen wollte, in diesem Falle als das eigene Wesen, also als unser Ātman, unser wahres Ich erkannt schien. Da es aber andererseits auch bereits als das Ursein der Welt bestimmt war, so weitete sich damit das eigene Wesen zum Wesen der ganzen Welt: „Darum ist dieses die Wegespur des Weltalls, was hier — [nämlich in uns] — der Ātman ist; denn in ihm kennt man das ganze Weltall; ja, fürwahr, wie man mittels der Fußspur [ein Stück Vieh] auffindet, also [erkennt man mittels des Ātman diese Welt]." [2]) — Weiteres in dieser Richtung ist in der Abhandlung

[1]) Çatapatha-Brāhm., II, 2, 3 (Deußen, l. c. S. 259 flg.).
[2]) Bṛh.-Up., I, 4, 7.

„Die Lehre des Buddha die Blüte indischen Denkens“ im letzten Heft des „Weltspiegels“ ausgeführt. — — —

Das Brahman bringt diese Welt aus sich hervor. Aber es ist darum doch nicht diese Welt, wie sie sich unseren Sinnen darstellt. Vielmehr hat diese letztere insoweit nicht mehr Wirklichkeit, wie die Traumgestalten, die der Träumende aus sich heraussetzt,[1]) ist also insoweit im Grunde nichts Weiteres als eine Illusion (māyā) und zwar eine leidvolle Illusion: „Was von ihm verschieden ist — [d. h. als von ihm verschieden angeschaut wird] — ist leidvoll.“[2]) Eben deshalb besteht unsere Aufgabe darin, uns dieser Scheinwelt wieder zu entäußern und so wieder zum Ursein in Brahman zurückzufinden. Das geschieht im Brahman-Zustand, im Gebet. Aber dieser Zustand muß zu einem dauernden gemacht, das ganze Leben muß zu einem ununterbrochenen Gebet werden, und das wird es, wenn man neben der Pflege der Erhebung in den Brahmanzustand unablässig praktische Entsagung, Askese (tapas), vor allem Keuschheit, übt. Dieses Brahmacarya, dieses stete Wandeln in Andacht ist dann das ganze Gebet, ist das eigentliche Brahman, eben weshalb Brahman ja auch die Bedeutung dieses Brāhmacarya hat. Der so Brahman-Pflegende ist der Brahmacārin, der in Brahman — im Gebet — Wandelnde. Er wird dann auch gar bald sich als Brahman im Sinne des Urseins, des ewigen Welturseins wissen und auch in diesem Sinne von sich sagen können:

„Der Brahmacārin wandelt, Leben spendend beiden Welten.
Er hält und trägt die Erde und den Himmel.
Der Brahmacārin trägt das Brahman glanzvoll,
Ihm sind die Götter alle eingewoben.“[3])

Die Pflanzstätte der Brahmancārin's aber ist der Stand, die Kaste der Brahmanen. Denn sie sind im Besitz der heiligen Schriften, des Veda, in welchem das Brahmanwissen niedergelegt und so das Brahman selber geoffenbart ist. Die Angehörigen dieser Kaste sind die berufsmäßigen „Beter“ (brāhmaṇa's) und insofern ist ihre Kaste, wenn zwar schon alles Existierende eine Verkörperung des Brahman ist, doch seine vorzüglichste Verkörperung, so sehr, daß sie den Namen Brahman geradezu auch zur Bezeichnung dieser ihrer Kaste verwendeten.

Das alles hörte der Inder der klassischen Zeit mitklingen, wenn das Wort Brahman an sein Ohr drang, wenn natürlich auch eine von seinen mannigfachen Bedeutungen ihm im konkreten Falle den Stempel aufdrückte: Brahman war und ist für den Inder der Inbegriff des Heiligen und Echten, oder was doch wenigstens heilig und echt sein soll. (Schluß folgt.)

---

[1]) Vgl. „Die Lehre des Buddha“, S. 525.

[2]) Bṛh.-Up., 3, 4, 1.

[3]) Atharvarv., 1, 5 (Deußen, l. c., S. 279, 282).

Die buddhistische Kosmosophie und ihre Probleme.

Von Karl Seidenstücker.

III. Die Weltumwälzungen.

2. Die Weltzerstörung in der späteren (nicht kanonischen) Darstellung.

Buddhaghosa, der hervorragende Scholastiker und Exeget, der im 5. nachchristlichen Jahrhundert lebte und in Anurādhapura auf Ceylon eine große Anzahl von Werken verfaßte, nimmt im Bereich der Südlichen Kirche und des schulmäßig festgelegten Pāli-Buddhismus eine geradezu zentrale Stellung ein. Er stieg am Himmel der Scholastik als ein Stern allererster Größe auf, der nicht nur die Aufmerksamkeit seiner Glaubens- und Zeitgenossen auf sich lenkte, dessen Nachleuchten vielmehr seinen Tod weit überdauerte und selbst heute noch deutlich fortwirkt. Die außerordentliche Arbeitskraft dieses Mannes stand in nichts hinter dem emsigen Fleiß und der hohen Begabung, die ihn auszeichneten, zurück, und hätte der Buddhismus Titel und Würden, wie wir sie hier zu Lande kennen, zu verleihen gehabt, als da sind: Professor, D. theol., Geheimer Konsistorialrat, — Buddhaghosa hätte auf diese Titulaturen als Erster ein Anrecht gehabt; denn er war in der Tat ein durch solide Qualität und starke Leuchtkraft ausgezeichnetes großes Kirchenlicht, ein gründlicher Kenner der kanonischen Texte, ein bedeutender Exeget, Kommentator und Systematiker, ein Dogmatiker, wie der Südliche Buddhismus kaum einen zweiten aufzuweisen hat, und wenn nicht der Vater, so war er doch der Hauptvertreter der buddhistischen Scholastik aller Zeiten. Kurz gesagt, Buddhaghosa war ein großer Gelehrter und Theologe. Freilich, diesem Plus an respektablen Fähigkeiten steht, wie das in solchem Falle kaum anders sein kann, ein recht beträchtliches Minus gegenüber. Von dem lebendigen religiösen Geist und wahrhaft prophetischen Tiefblick, der dem Vollendeten und seinen großen Jüngern innewohnte; von dem starken religiösen Grundton, auf den die Dichtungen des alten Suttanipāta abgestimmt sind; von der innigen weltfreien Abgeklärtheit und unerschütterlichen Heilsgewißheit, von der so viele Mönchs- und Nonnenlieder ein so ergreifendes Zeugnis ablegen, — von alledem finden wir bei Buddhaghosa nichts mehr. Er verkörpert den typischen Vertreter einer sehr gelehrten, dabei aber äußerst trockenen hausbackenen Scholastik, der beispielsweise ganz unfähig ist, über die Grenze der Dogmatik hinaus die großen geistigen Zusammenhänge zu erfassen und bis zu der Quelle, aus der das religiöse Bewußtsein noch immer gespeist wurde, vorzudringen oder ihr auch nur nahe zu kommen. Buddhaghosa war ein hochbegabter Kopf, ein großes Talent, aber er war kein Genie, am allerwenigsten ein religiöses Genie. Dankbar erkennen wir die ge-

waltige Arbeit seines Lebens an und wissen sie als wertvolles Material für unsere Kenntnis des scholastisch dogmatischen Pāli-Buddhismus jener Tage wohl zu würdigen; aber wenn wir diese an sich gewiß nicht unbedeutende kirchengeschichtliche Gestalt an dem Buddha selbst oder an den Jüngern der ältesten Zeit messen, dann wird uns sofort klar, daß all die große Gelehrsamkeit des ceylonesischen Exegeten seine Armut an religiösem Innenleben nur notdürftig zu verhüllen vermag. „Die Scholastik ist der Tod des religiösen Lebens", — dieser Satz hat sich denn auch bei Buddhaghosa und einem großen Teil des Südlichen Buddhismus, soweit er seinen Fußtapfen gefolgt ist, durchaus bewahrheitet.

Dieser kurze Hinweis war zum Verständnis des Folgenden notwendig, denn er wirft ein helles Schlaglicht auf die Art und Weise, wie Buddhaghosa im XIII. Kapitel seines Visuddhimagga die Weltzerstörung behandelt. Alles ist fein säuberlich schematisiert und rubriziert, so daß es auch ein „outsider" fassen könnte; aber daß das „Weltsystem" und die Weltzerstörung ursprünglich in der Vision gemachte Erlebnisse waren, daß sich hinter dem farbenprächtigen Bilde des Cakkavāḷa eine tiefe Symbolik verbirgt, — davon hat der Mann wie auch die übrigen zeitgenössischen Kommentatoren offenbar gar keine Ahnung mehr. Für ihn ist das Symbol Wirklichkeit, das Weltsystem also eine kreisrunde Scheibe, der Sinēru ein wirklicher Berg und liegen für ihn die Himmelswelten tatsächlich übereinandergeschichtet oben im Raume.

Eine Übersetzung des ganzen Textes, der eine kombinierte Darstellung der Weltzerstörung und Welterneuerung enthält, können wir uns um so mehr schenken, als H. C. Warren bereits eine englische Übersetzung gegeben hat. Wir wollen lediglich das hervorheben, worin sich Buddhaghosas Auffassung von den älteren kanonischen Vorstellungen, die wir im vorigen Abschnitt kennen lernten, unterscheidet oder wo er über diese hinausgeht. Wo Buddhaghosa vom Weltbrande spricht, stützt er sich, wie er ausdrücklich bemerkt, auf das „Sutta von den sieben Sonnen", das im letzten Heft dieser Zeitschrift übersetzt wurde. Außer diesem Traktat zitiert er noch Aṅg. III, 80 und IV, 156 und gibt die Titel einiger Sutten an, die schon damals zum Parittā-Dienst verwendet wurden.[1])

Die erste wichtige dogmatische Festlegung, die wir hier bei Buddhaghosa finden, betrifft die dreifache Art der Weltzerstörung, sowie die

[1]) Parittā ist die Bannung böser, dämonischer Einflüsse durch Rezitation bestimmter kanonischer Texte, die angeblich zu diesem Zweck verfaßt wurden und deren schützender Einfluß sich über den ganzen „Macht-Bereich" eines Buddha (s. unten) erstrecken soll. Vergl. die Bemerkungen zu diesem Gegenstande in meiner Übersetzung des Khuddaka-Pāṭha.

obere und seitliche Grenze, bis zu der die Weltzerstörung sich erstreckt (für B. ist also das „Oben“ und „Seitwärts“ im Cakkavāḷa-Bilde wörtlich zu nehmen!). Unser Scholastiker läßt sich hierüber folgendermaßen aus: || Es gibt nun drei Arten der Zerstörung: die Zerstörung durch Feuer, die Zerstörung durch Wasser, die Zerstörung durch Wind. Und drei Grenzen gibt es: den Himmel der Ābhāssaras,[1]) den Himmel der Subhakiṇhas,[1]) den Himmel der Vehāpphalas.[1]) Wenn ein Weltalter durch Feuer untergeht, findet die Zerstörung durch Feuer vom Himmel der Ābhāssaras an abwärts statt. Wenn es durch Wasser untergeht, wird es vom Himmel der Subhakiṇhas an abwärts durch Wasser ersäuft. Wenn es durch Wind untergeht, wird es vom Himmel der Vehāpphalas an abwärts durch Wind vernichtet. In seitlicher Ausdehnung erstreckt sich die Zerstörung immer so weit, wie ein Buddha-Bereich sich erstreckt. Ein Buddha-Bereich nun ist ein dreifacher: Geburt-Bereich, Macht-Bereich, Wissens-Bereich. Der Geburt-Bereich begreift zehntausend Weltsysteme in sich; diese erbeben alle bei verschiedenen Ereignissen im Leben eines Tathāgata, wie z. B. bei seiner Empfängnis. Der Macht-Bereich umfaßt eninhunderttausend mal zehn Millionen Weltsysteme; über diese alle erstreckt sich die schützende Kraft [der Parittā-Texte, von denen einige hier namentlich angeführt werden]. Der Wissens-Bereich ist endlos und unergründlich, und die Stelle, welche besagt: „oder so viele er eben will“[2]) bedeutet, daß das Wissen eines Tathāgata bis zu jedem Ort oder bis zu jedem Gegenstand, auf den sich sein Wille erstreckt, reicht. Von diesen drei Buddha-Bereichen ist es der Macht-Bereich, welcher zerstört wird. ||

Buddhaghosa gibt nun zuerst eine Schilderung des Weltbrandes, der ganz auf Aṅg. VII, 62 fußt, dabei aber doch einige wichtige Zusätze und Ausschmückungen enthält:

|| Wenn ein Weltalter durch Feuer untergeht, so steigt zuerst eine weltalter-zerstörende große Wolke auf, und ein großer Regen strömt überall in den einhunderttausend mal zehn Millionen Weltsystemen herab. Die Menschen sind erfreut und hochbefriedigt und bringen alle möglichen Arten von Saaten herbei und säen sie; aber wenn die Schößlinge so weit gewachsen sind, daß sie als Kuhfutter geeignet sind, geben die Wolken ein krachendes Getöse von sich,[3]) lassen aber keinen Tropfen mehr

---

[1]) Vergl. diese Zeitschrift, II. Jahrg., p. 388; III. Jahrg., p. 25.

[2]) Ein Zitat aus Aṅg., III, 80.

[3]) Vergl. hierzu 2. Petr. 3, 10: „Ἥξει δε ἡ ἡμερα κυριου ὡς κλεπτης, εν ᾗ οἱ ουρανοι ῥοιζηδον παρελευσονται, στοιχεια δε καυσουμενα λυθησονται και γη και τα εν αυτῃ εργα κατακαησεται: Es wird aber der Tag des Herrn kommen wie ein Dieb, an welchem die Himmel zergehen werden mit großem Krachen; die Elemente

herabfallen; aller Regen ist gänzlich abgeschnitten. Im Hinblick hierauf ist vom Erhabenen folgendes gesagt worden: „Es kommt nun, ihr Jünger, einmal die Zeit, da der Himmel viele Jahre, viele hundert Jahre, viele tausend Jahre, viele hunderttausend Jahre nicht regnet.“ [1]) Diejenigen Wesen, die vom Regen abhängig sind, sterben und werden in der Brahma-Welt wiedergeboren; desgleichen die Gottheiten, die in Blumen und Früchten leben. Dann sterben nach und nach auch die Fische und Schildkröten ab und werden in der Brahma-Welt wiedergeboren, ebenfalls auch die Bewohner der Höllen. Einige sagen jedoch, die Bewohner der Höllen vergehen erst beim Erscheinen der siebenten Sonne. ||

Das ist echte Scholastik, wie wir sehen, und echt scholastisch ist auch die nun folgende Begründung dafür, daß diese Wesen in der Brahma-Welt wiedergeboren werden. Diese Begründung enthält auch den interessanten Passus vom Mahnruf der Götter, der mit genau denselben Worten im Avidūrenidāna der Nidānakathā wiederkehrt: [2])

|| Aber man wird einwerfen: »Ohne die Versenkungen wird kein Wesen in der Brahmawelt geboren. Nun fielen aber doch manche dieser Wesen der Hungersnot zum Opfer, während andere unfähig waren, in die Versenkungen einzutreten. Wie konnten sie in jener Welt wiedergeboren werden?« Weil sie die Versenkungen in den niederen Himmeln erreicht hatten. Wenn es nämlich ruchbar wird, daß nach Ablauf von hunderttausend Jahren der Aufstieg eines neuen Weltalters eintreten wird, dann wandeln die sogenannten „Weltheerscharen“ (lokabyūha), Götter der Sinnenlust-Region, auf dem Pfade der Menschen, und barhäuptig, mit losem Haar und weinendem Antlitz, indem sie die Tränen mit den Händen abwischen, in rote Gewänder [3]) gekleidet und die Gewandung in großer Unordnung, verkünden sie also: »Verehrte, in hunderttausend Jahren von jetzt an wird der Aufstieg eines neuen Weltalters eintreten. Diese Welt wird vergehen, auch das große Meer wird vertrocknen, und diese große Erde und Sineru, der Berge König, werden verbrennen und vergehen, bis zur Brahma-Welt wird das Weltvergehen sich erstrecken. Verehrte, pfleget Güte, Verehrte, pfleget Mitleid, Mitfreude und Gleichmut, sorget für Mutter, sorget für Vater, erweiset Ehre den Ältesten in eurem Geschlecht!« Wenn die Menschen und die Erdgottheiten diese Worte vernehmen, werden die meisten von

---

aber werden im Brande aufgelöst und die Erde und die Werke auf ihr werden verbrennen.“

[1]) Ein Zitat aus Aṅg. VII, 62.

[2]) Vergl. meine Übersetzung dieses Textes in den „Süd-buddhistischen Studien“, I. Teil.

[3]) Rot ist die Farbe der Trauer.

ihnen erschüttert und ihre Gemüter erweichen sich gegeneinander, und sie pflegen Güte und tun andere verdienstliche Werke und werden in der Welt der Götter wiedergeboren. Dort haben sie himmlische Ambrosia als Nahrung und treten mit Hilfe des Raum-Kásiṇa in die Versenkungen ein. Andere hinwiederum werden durch den Wechsel in der Reife ihrer guten und bösen Taten in der Welt der Götter geboren. So erreichen sie die Versenkungen in der Deva-Welt, und nachdem sie dort die Versenkungen erreicht haben, werden sie alle in der Brahma-Welt wiedergeboren. ||

Es folgt dann eine Schilderung des Erscheinens der sieben Sonnen, die sich eng an Aṅg. VII, 62 anschließt. Aber auch hier weiß uns Buddhaghosa noch das eine und andere zu erzählen, von dem der alte kanonische Text nichts weiß, z. B.: || Wenn diese zweite Sonne erschienen ist, gibt es keinen Unterschied von Tag und Nacht; die eine der beiden Sonnen geht auf, wenn die andere untergeht und eine unaufhörliche Hitze dringt auf die Welt ein. Und während die natürliche Sonne von ihrer Gottheit bewohnt ist, findet sich in der weltalter-zerstörenden Sonne kein solches Wesen. Wenn die gewöhnliche Sonne scheint, ziehen Wolken und Nebelstreifen am Himmel dahin. Wenn aber die weltalter-zerstörende Sonne scheint, ist der Himmel frei von Nebel und Wolken und fleckenlos wie ein Spiegel. || Am Schluß seines Berichtes über den Weltbrand schaltet Buddhaghosa dann noch den Satz ein: „Die höheren Regionen des Raumes werden eins mit den unteren und ganz dunkel.“

Die Erweiterungen, welche die Vorstellungen vom Weltbrande bei Buddhaghosa gegenüber der alten kanonischen Auffassung (von deren visionärem Charakter ganz abgesehen) aufweisen, bestehen also in folgenden Punkten: 1. Die dogmatische Bestimmung, daß die Weltzerstörung sich seitwärts so weit ausbreitet, als der Macht-Bereich eines Buddha sich erstreckt und die bei dieser Gelegenheit gegebene dreifache Gliederung des Buddha-Bereiches; 2. das Aufsteigen der großen weltalter-zerstörenden Wolke; 3. das Krachen des Firmaments; 4. die scholastische Begründung für den allgemeinen Hochstand des Karma; 5. der Mahnruf der himmlischen Weltheerscharen; 6. einzelne Ausschmückungen und Zusätze, wie das Fehlen einer Gottheit in der aufsteigenden zweiten Sonne.

Weit wichtiger als diese Züge aber ist die dogmatische Erweiterung, die Buddhaghosa der Eschatologie dadurch hat zuteil werden lassen, daß er dem Weltbrande noch die Weltflut und den Weltorkan hinzugefügt. Diese Erweiterung mag ihre Entstehung folgender Erwägung verdanken: Der Buddha sagt in dem Sutta von den sieben Sonnen, daß die Zerstörung der Welt durch Feuer sich bis zu den drei niedrigsten Himmeln der Brahma-Welt erstreckt. Was wird nun aber aus den Himmeln, die noch jenseits

von ihnen liegen, und die vom Weltbrande verschont bleiben, wie Ābhāssara, Subhakiṇha, Vehāpphala und andere, müssen diese nicht auch einmal der Zerstörung anheimfallen, und wie steht es im einzelnen damit? So erfand man denn, um hierauf die Antwort zu geben, noch andere Arten der Weltzerstörung und baute diese auf die Vorstellung von den Elementen auf, indem man dem Feuer im Weltbrande das Wasser in der Weltflut und den Wind im Weltorkan anschloß. Weltflut und Weltorkan, wie sie uns Buddhaghosa hier beschreibt, sind wieder rein scholastische Erzeugnisse.

I. Die Weltflut. || Wenn ein Weltalter durch Wasser untergeht, findet die Zerstörung in der oben beschriebenen Weise statt, wo gesagt wurde: »Zu Beginn steigt eine weltalter-zerstörende große Wolke auf.« Es finden sich indessen folgende Verschiedenheiten: Statt der zweiten Sonne erhebt sich eine Weltalter-zerstörende große Wolke von Salzwasser. Zuerst regnet es mit einem sehr feinen Regen, der allmählich zu großen Strömen anschwillt, welche einhunderttausend mal zehn Millionen Weltsysteme anfüllen, und die Bergspitzen der Erde werden von salzigem Wasser überflutet und dem Blick entzogen. Und das Wasser wird vom Wind von allen Seiten emporgetrieben und steigt von der Erde aufwärts, bis es diejenigen Himmel ertränkt, zu denen man in der zweiten Versenkung gelangt. Nachdem es hier drei Brahma-Himmel überflutet hat, kommt es beim Himmel der Subhakiṇha-Götter zum Stillstand, und es setzt sich nicht, solange noch irgend etwas übrig geblieben ist, vielmehr wird alles und jedes vom Wasser durchtränkt, und dann fällt es plötzlich und verschwindet. Und die oberen Regionen werden eins mit den unteren und ganz dunkel. ||

II. Der Weltorkan. || Wenn ein Weltalter durch Wind zerstört wird, findet der Untergang in der oben geschilderten Weise statt, wo gesagt wurde: »Zu Beginn steigt eine weltalter-zerstörende große Wolke auf.« Es finden sich indessen folgende Verschiedenheiten: Statt der zweiten Sonne erhebt sich ein Wind, um das Ende des Weltalters herbeizuführen. Zuerst regnet es feinen Staub, dann groben Staub, dann feinen Sand, dann groben Sand, dann Kies, Steine usw. bis zu riesigen Steinen von der Größe einer Pagoden-Spitze oder mächtiger Bäume auf den Gipfeln der Berge. Diese fliegen von der Erde zum Zenith empor und fallen nicht wieder herab, sondern werden dort zu Staub verweht und vernichtet. Nach und nach erhebt sich dann ein Wind von unterhalb der Erde und kehrt den Boden um und treibt ihn zum Himmel empor und Flächen von hundert Meilen Ausdehnung, von zweihundert bis fünfhundert Meilen Ausdehnung werden abgesprengt und durch die Kraft des Windes aufwärts getrieben und werden am Himmel zu Staub verweht und vernichtet. Und der Wind wirft auch das Cakkavāḷa-Gebirge und den Berg Sinēru zum Himmel empor. Diese

prallen aufeinander und werden zu Staub zermalmt und vernichtet. Auf diese Weise werden alle Wohnsitze auf Erden und in den Himmeln vernichtet, auch die sechs Himmel der Sinnenlust-Region und einhunderttausend mal zehn Millionen Weltsysteme. Welten prasseln mit Welten zusammen, Himalaya-Berge mit Himalaya-Bergen, Sinéru-Berge mit Sinéru-Bergen, bis sie sich gegenseitig zu Staub zermalmt haben und untergegangen sind. Der Wind herrscht von der Erde an aufwärts, bis er alle die Himmel ergriffen hat, zu denen man in der dritten Versenkung gelangt. Nachdem er dort drei von den Brahma-Himmeln zerstört hat, kommt er beim Himmel der Vehäpphala-Götter zum Stillstand. Nachdem er so alles und jedes zerstört hat, verschwindet er. Und die oberen Regionen werden eins mit den unteren und ganz dunkel. ||

Alle diese Fabeleien, die uns Buddhaghosa hier bietet, reichen nun allerdings noch keineswegs aus, um die Rätsel, zu deren Lösung sie erfunden wurden, endgültig aufzuhellen. Denn der Vehäpphala-Himmel ist ja noch nicht der letzte, höchste Himmel; jenseits von ihm liegen noch weitere sechs Brahma-Himmel, und jenseits von diesen die vier Arūpa-Gebiete. Alle diese Reiche müssen aber, wie alle Gebilde der Welt, einmal der Auflösung, dem Untergang anheimfallen. Wann das eintritt und auf welche Weise sich das vollzieht, darauf hat auch die buddhistische Scholastik keine Antwort gefunden. Und das ist einer ihrer wenigen Vorzüge, den wir ihr gern als ein Plus anrechnen wollen.

An jene christliche Konzil-Entscheidung, die die Normierung der kanonischen Evangelien auf vier durch den Hinweis auf die vier Himmelsrichtungen begründete, erinnert lebhaft die Antwort, die unser Scholastiker auf die Frage gefunden hat, warum die Welt auf die angegebene dreifache Weise untergehen könne: || Das geschieht infolge der verschieden gearteten besonderen Verderbtheit der Wesen, die zu Grunde liegt. Denn es geschieht in Übereinstimmung mit der Verderbtheit, daß die Welt untergeht. Wenn Begierde überwiegt, geht sie durch Feuer unter, wenn Haß, dann geht sie unter durch Wasser. Einige sagen jedoch, daß sie bei Überwiegen des Hasses durch Feuer, bei Überwiegen der Begier durch Wasser untergeht. Überwiegt aber die Verblendung, so geht sie durch Wind unter. ||

Sehr wichtig, weil für die Auffassung der südlichen Buddhisten bis heute maßgebend geblieben, ist der dogmatische Satz, den Buddhaghosa aufstellt, um die Frage zu entscheiden, in welchem Wechsel die Zerstörungen durch Feuer, Wasser und Wind eintreten. Wir lesen darüber || Wenn nun die Welt untergeht, so geht sie siebenmal hintereinander durch Feuer unter und das achte Mal durch Wasser. In dieser Weise geht die Welt jedes achte Mal durch Wasser unter, bis sie siebenmal durch

Wasser zerstört ist und dann noch siebenmal durch Feuer. Damit sind dann dreiundsechzig Weltalter abgelaufen. Dann setzt die Zerstörung durch Wasser aus und an dessen Stelle zerstört der Wind die Welt, und wenn die Subhakiṇha-Götter ihre volle Daseins-Dauer von vierundsechzig Weltaltern erreicht haben, dann wird auch ihr Himmel zerstört. ||

Die Verhältnisse sind gegenwärtig noch nicht genügend geklärt, um mit Sicherheit die Frage beantworten zu können, ob alle die Züge, die über die alten Vorstellungen von der Weltzerstörung hinausgehen, eigene Neuschöpfungen des Buddhaghosa selbst sind, oder ob er hier schon Fäden vorfand, die er aufgenommen, fortgesponnen und dem Teppich seiner Scholastik eingewoben hat. Die letztere Annahme hat, wenigstens für einen Teil seiner Thesen, manches für sich. So steht z. B. der zuletzt erwähnte Turnus der drei Arten der Weltzerstörung in einem gewissen Zusammenhang mit der Lehre von der Lebensdauer der Himmelsbewohner, die, in ihren Ansätzen, sich schon in älteren Partien des Kanons findet. Aber mag sich das verhalten wie es will: Auf jeden Fall entfernt sich der Buddhismus des Buddhaghosa auch hier erheblich von den Grenzen, die der Buddha seiner Lehre gesteckt hat. Wo der Meister sich bescheidet und die Aufstellung von Fragen, deren Beantwortung müßig ist und ins Spintisieren führt, vermeidet, da stellt Buddhaghosa noch tapfer seine Fragen und weiß sie auch mit großer Sicherheit zu beantworten. So sind denn auch diese Ausführungen ein bescheidener Beitrag zu dem Thema: „Ist der Südliche Buddhismus noch die reine Buddha-Lehre?“ Es ist höchste Zeit, mit dem Aberglauben, der diese Frage bejahen möchte und sich zu diesem Zwecke auch noch ausgibig der Druckerschwärze bedient, gründlichst aufzuräumen. (Fortsetzung folgt.)

„Selbstlosigkeit.“

In dem grundlegenden Aufsatz „Selbstlosigkeit“ im zweiten Jahrgang dieser Zeitschrift, S. 361 flg., ist die Buddhalehre auf ihre einfachste Formel zurückgeführt: Wir müssen selbstlos werden, wir dürfen nichts mehr für uns selber suchen. Dabei nimmt aber beim Buddha dieser Begriff der Selbstlosigkeit einen ganz unerhörten Umfang an: wir dürfen absolut nichts mehr für uns selbst suchen, wir dürfen sogar unsern eigenen Körper mit dem durch seine Sinnenorgane erzeugten Bewußtsein nicht länger besitzen wollen, müssen auch insoweit selbstlos werden. Und warum müssen wir so, in dieser höchsten Entsagung, absolut selbstlos werden? Weil alles außer uns und damit eben auch unser Körper mit seinem Bewußtsein uns wesensfremd ist und uns Leiden

bringt: „Was von ihm — dem Ātman, dem Ich — verschieden ist, ist leidvoll“.

Daß der Normalsinn von „selbstlos“ eben der ist, nichts mehr für uns selbst zu suchen, nicht aber etwa der, als ob es überhaupt kein Selbst gäbe, erwies sich über jeden Zweifel erhaben schon durch die einfache Feststellung: „Würde es überhaupt irgend ein unbefangener Mensch verstehen, wenn man ihm sagte: ‚Lieber Freund, selbstlos wirst du dann sein, wenn du dein Selbst, dein Ich verloren hast, wenn du von ihm losgekommen bist?‘ Würde er nicht vielmehr unfehlbar die verwunderte Gegenfrage stellen: ‚Ja, wie kann ich denn von meinem Selbst, von meinem Ich loskommen? Ich selbst handle doch auch noch, wenn ‚ich‘ ‚selbstlos‘ handle?“

Weiterhin wurde ausgeführt, daß das Wort ‚selbstlos‘ schon rein logisch und linguistisch überhaupt nur bedeuten kann: ‚ohne Rücksicht auf sich selbst‘, unmöglich aber ‚Los vom Selbst, vom Ich‘, und zwar mit folgender Begründung: „Wenn die Partikel ‚los‘ oder eine gleichwertige anderer Sprachen mit einem Hauptwort verbunden wird, so wird dabei schon immer zwingend vorausgesetzt, daß die durch das Hauptwort bezeichnete Realität oder Qualität wirklich existiert. Das Wort ‚blutlos‘ setzt voraus, daß es Blut gibt, die Bezeichnung ‚hauslos‘ setzt voraus, daß Häuser existieren. Wenn ich sage: ‚dieser Schlauch ist luftlos‘, so sage ich damit: ‚Es gibt eine Luft, aber in diesem Schlauch ist keine‘. Und wenn ich sage: ‚Dieser Mensch ist pietätlos‘, so will ich damit zum Ausdruck bringen: ‚Es gibt Pietät in der Welt, aber dieser Mensch hat sie nicht‘. Ja, auch er kann sie haben, aber er läßt sie in einem konkreten Falle vermissen, dann sage ich: ‚dieser Mensch handelt in diesem Falle pietätlos‘. Wenn ich sage ‚ein gottloser Mensch‘, so ist die Grundvoraussetzung dafür, daß ich diesen Ausdruck gebrauchen kann, daß es für mich einen Gott gibt Ja, in der Mehrzahl der Fälle wird dabei sogar weiterhin noch vorausgesetzt, daß es auch für den als gottlos Qualifizierten einen Gott gibt, es will nur zum Ausdruck gebracht werden, daß er ohne jede Rücksicht auf Gott handle. Nur dieses Handeln ohne Rücksicht auf die Vorschriften eines als vorhanden angenommenen Gottes wird gemeinhin als gottlos bezeichnet. Glaubt Einer überhaupt an keinen Gott, bewährt sich aber in seinem Handeln als ein guter Mensch, als ein ebenso guter wie ein Gottgläubiger, so wird kein Vernünftiger sagen, er sei ein gottloser Mensch. Und wenn er es gleichwohl sagt, so setzt er dabei doch wiederum als selbstverständlich voraus, daß es an sich einen Gott gibt. Genau so ist es aber dann doch auch mit dem Worte ‚selbstlos‘. Auch dieses Wort setzt geradezu voraus, daß es das Selbst, das Ich

gibt. Man will auch mit ihm, wie in allen anderen Fällen, nur zum Ausdruck bringen: Dieser Mensch läßt in seinem Handeln jede Rücksicht auf sich selbst vermissen, er handelt so, daß er nie auf sich selbst Rücksicht nimmt, nie etwas für sich selbst sucht."

Wer möchte im Ernste den Kern dieser Deduktion anfechten? Und doch kann sie einen scharfen Kopf nicht vollkommen befriedigen. Er wird die Empfindung haben: sie ist fraglos in der Darlegung des eigentlichen Wortsinnes von ‚selbstlos' richtig, aber es fehlt etwas. Denn es bleibt nun einmal wahr, daß unsere Nachsilbe „los" das Wort, an das sie gehängt wird, und damit die mit diesem Wort gedachte Realität völlig aufhebt. Wenn ich sage „ein leidenschaftsloser Mensch", so gibt es freilich Leidenschaft in der Welt, aber auf jeden Fall ist in diesem Menschen alle Leidenschaft radikal vernichtet. So könnte man mithin auch schließen: Freilich gibt es ein Selbst in der Welt, ja es gibt sogar unzählige Selbste in der Welt, aber in einem vollkommen selbstlosen Menschen ist eben das Selbst, so gut wie in einem leidenschaftslosen Menschen die Leidenschaft, durchaus vernichtet. Darnach wäre aber der etymologischen Bedeutung des Wortes „selbstlos" gemäß und damit auch der Grundanschauung all der Völker, die dieses Wort in irgendwelcher Form haben, ein selbstloser Mensch in der Tat ein Mensch, der kein Selbst mehr hat. Andererseits ist aber auch dieses Resultat wieder in sich unmöglich. Denn, wie oben schon ausgeführt, ich selbst handle ja doch auch noch, wenn „ich" „selbstlos" handle.

Das macht deutlich, daß in den bisherigen Darlegungen die Wurzelbedeutung, und damit die eigentliche Bedeutung des Begriffes ‚selbst' noch nicht aufgedeckt sein kann. Denn sobald diese feststeht, ist es unmöglich, daß der sachgemäße Gebrauch des Wortes ‚selbst' Unklarheiten oder gar Widersprüche in sich schließe, so unmöglich, als ein Begriff mit einem bestimmten Inhalt sich selber widersprechen kann. Nunmehr kann auch diese letzte ursprüngliche und damit wirkliche Bedeutung des Wortes ‚selbst' gegeben werden, von der aus auch der Begriff „selbstlos" ohne weiteres in hellster Weise sich selbst beleuchtet und zwar eben dahin, daß er besagt „ohne Rücksicht auf sich selbst". Freilich wird auch diese Aufklärung dem Leser nur Selbstverständliches bringen. Aber so ist es ja immer: Die Grundwahrheiten sind immer selbstverständlich — wenn sie nur erst einmal gefunden sind.

Das Wort „selbst" oder „selber" ist an sich ein bloßes Reflexiv-Pronomen, ein rückbezügliches Fürwort. Es kann also an sich nie selber Subjekt sein, sondern sich immer nur auf ein anderes, bereits vorhandenes Subjekt beziehen. Man kann also nicht sagen: „selbst

hat es getan“ oder „selber hat es getan“ sondern immer nur: Ich selbst habe es getan, du selbst hast es getan, ich habe es für mich selbst getan u. s. w. Es setzt also das Subjekt und damit mich bereits voraus und ist bloß dazu bestimmt, etwas ausdrücklich auf dieses Subjekt, nämlich mich, zu beziehen, bezw. dieses Subjekt zu verstärken.

Das ist die natürliche Bedeutung von „selbst, selber“. Jeder — sagen wir gleich, nicht philosophisch gebildete, ja, nicht mit einer ganz bestimmten Philosophie vertraute — Mensch hat das Wort „selbst“ noch nie in einem anderen Sinne gebraucht und wird es auch in der Zukunft nie in einem anderen Sinne gebrauchen. Insbesondere ist es noch keinem von ihnen eingefallen und wird auch nie einem von ihnen einfallen, das Wort „selbst, selber“ substantivisch zu gebrauchen, indem er „das Selbst“ sagt und es so dem Ursubjekt „Ich“ gleichsetzt.

Woher kommt dann aber dieser hiernach durchaus abnorme Sprachgebrauch, der von dem Selbst spricht, oder woher kommt diese Umwandlung eines bloßen Reflexivpronomens zu einem persönlichen Fürwort und weiterhin sogar zu einem Hauptwort mit vorgesetztem Artikel? Das ist eine Erfindung der altindischen Philosophie, von der wir sie übernommen haben. Solange die Upanishaden und die Buddhalehre bei uns unbekannt waren, hatte sich auch bei uns das Wörtchen „selbst“ mit seiner Rolle als einfaches Reflexivpronomen zu bescheiden. Wie aber kam es im alten Indien zur Dignität des Selbstes? In dieser Beziehung genügt es, auf die bereits anderweit angeführten Worte Paul Deussens[1]) zu verweisen: „Bei dieser Veranlagung des indischen Geistes, in die Tiefe zu dringen und durch alles Schalenartige hindurch den innersten Kern zu erfassen, wird es begreiflich, wie die indische Philosophie, um dasjenige auszudrücken, was sie sagen wollte, sich des aus dem gewöhnlichen Leben aufgenommenen, ja, schon zum pronomen reflexivum verblaßten Wortes ātman bemächtigte, zuerst schüchtern und tastend, dann immer häufiger und zuversichtlicher; es wird begreiflich, wie in den Händen der indischen Denker alle jene anderen mythologischen, anthropomorphischen, rituellen Benennungen des höchsten Wesens zur Schale wurden, durch welche hindurch, hier mehr, dort weniger deutlich als innerster Kern der Ātman hindurchleuchtet, bis das Denken so weit erstarkt ist, im Ātman den reinsten Ausdruck für das Prinzip der Dinge zu finden.“

Daher also stammt die sonderbare Wortform „das Selbst“. Es ist die wörtliche Übersetzung von „Ātman“ in dem Sinne, den dieses Wort mit der Zeit im alten Indien in der philosophischen Spekulation

---

[1]) Cfr. den Aufsatz „Die Buddhalehre die Blüte indischen Denkens“ im letzten Heft dies. Zschr.

angenommen und in welchem es dann auch schon der Buddha übernommen hat.

Hiernach ist aber diese Wortform „das Selbst“ eine bewußte, an sich ganz unnatürliche Neubildung altindischer religiös-philosophischer Systeme, die überdies nie über diese Systeme hinausgedrungen und insbesondere in Europa in den weitesten Kreisen unbekannt geblieben ist. Darnach wird aber doch kein Vernünftiger diese Wortform „das Selbst“ zur Erklärung unseres alten Wortes „selbstlos“ heranziehen. Das wäre geradeso, wie wenn jemand das in der Natur allein vorkommende Eisen durch den erst aus ihm künstlich hergestellten Stahl erklären wollte. Daß man es gedankenloserweise trotzdem getan hat, hat sich dann in den absurden Konsequenzen gerächt, zu denen man damit kommen mußte: Indem man das Wort „selbst“ als „das Selbst“ nahm, es also dem Ich gleichsetzte, kam man zur famosen Gleichung selbstlos = ichlos im Sinne des „Los vom Ich“, obwohl doch kein Volk der ganzen Erde das Wort „ichlos“ im Sinne von „Es gibt kein Ich“ kennt und — als eine innere Unmöglichkeit — auch gar nicht kennen kann, sondern eben immer nur das Wort „selbstlos“.

Dessen Sinn aber ist nunmehr, wenn wir auf seine ursprüngliche, noch heute allgemein gültige und deshalb auch allein maßgebende Bedeutung als eines bloßen Reflexivpronomens zurückgehen, über die Maßen klar. Es besagt einfach: Ich darf nichts mehr auf mich selber beziehen, ich darf kein reflexives, kein rückbezügliches Handeln mit meinem Ich als dem Beziehungspunkt mehr kennen, ich muß von der höchsten Rücksichtslosigkeit gegen mich selber werden, so sehr, daß dieses Wort „selbst, selber“ aufhört, für mich zu existieren. Denn so klein und unscheinbar dieses Wörtchen ist, so ist es doch das schlimmste aller möglichen Worte überhaupt, indem es alle Unmoral in sich zusammenfaßt. Und so hat also der Schlachtruf nicht zu lauten: „Los vom Ich!“, sondern: „Los von diesem Wörtchen ‚selbst‘, los von allem, was in ihm gedacht wird, und damit los von aller Selbstsucht, die etwas für sich selber suchen läßt!“

Damit ist also die vollkommene Übereinstimmung der Bedeutung von „selbstlos“ mit der Grundbedeutung unserer Nachsilbe „los“ hergestellt, nach der der Begriff, an den diese Nachsilbe ‚los‘ gehängt wird, und damit die in diesem Begriff gedachte Realität im konkreten Falle schlechterdings nicht mehr gegeben ist.

Zugleich ist die absolute Kongruenz unseres Begriffes „selbstlos“ mit dem von allem nur immer Erkennbaren geltenden Buddhawort anattā aufgezeigt. Denn das Wort anattā ist, wie bereits in der früheren Abhandlung

dargelegt, nur ein bloßes Sigel, eine bloße Abkürzung der großen Formel „Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst", eben weshalb auch dieses Wort anattā ganz wie unser Wort „selbst", das Ich, und damit mich bereits voraussetzt, indem es einfach das wirkliche Verhältnis angibt, in dem ich zu den Realitäten stehe, von denen es ausgesagt wird: Der Körper ist anattā — nicht-ich — die Empfindung ist anattā — — — die ganze Welt ist anattā, nicht mein Ich. Nur die praktische Konsequenz der Erkenntnis, daß die ganze Welt nicht mein Ich, nicht „mein Selbst" ist, ist es dann, daß ich auch der ganzen Welt gegenüber „selbstlos" werden kann: Ich kann durchaus „selbstlos" handeln, nicht, weil es, wie halber oder eigentlich schon ganzer Wahnsinn wähnt, das Ich, das Selbst und damit mich überhaupt nicht gibt, in welchem Falle ja überhaupt kein Handeln möglich wäre — denn ein absolutes Nichts handelt eben auch nicht — sondern ich kann durchaus „selbstlos" handeln, d. h. durchaus nichts mehr auf mich selbst beziehen, weil in Wahrheit durchaus nichts von allem irgendwie Erkennbaren zu mir selbst gehört.

G. G.

Die Methode der Konzentration.

(Aṅguttara-Nikāya IX, 35.)

Übersetzt von Dr. Kurt Schmidt.

1. Meine Bhikkhu! Wenn eine dumme, unerfahrene, geländeunkundige Gebirgskuh, die auf unwegsamem Berge nicht zu wandeln versteht, denkt: „Nun will ich einmal in eine Gegend gehen, in der ich noch nicht war, Gras fressen, wie ich es noch nicht gefressen, und Wasser trinken, wie ich es noch nicht getrunken habe," dann hebt sie, bevor sie noch den Vorderfuß gut hingesetzt hat, den Hinterfuß auf und gelangt so nicht in die Gegend, in der sie noch nicht war, kann nicht Gras fressen, wie sie es noch nicht gefressen, und nicht Wasser trinken, wie sie es noch nicht getrunken hat; aber sie wird auch nicht an ihren Ausgangspunkt zurückkehren, auf welchen Fuß sie sich auch stellen mag. Und weshalb? Weil sie eben eine dumme, unerfahrene, geländeunkundige Gebirgskuh ist, die auf unwegsamem Berge nicht zu wandeln versteht.

Geradeso, meine Bhikkhu, versteht da ein Bhikkhu, der dumm, unerfahren und geländeunkundig ist, nicht nach Ablegung sinnlichen Begehrens die erste Stufe der Versenkung zu erreichen und festzuhalten. Er erlangt nicht den übersinnlichen Eindruck (nimitta), pflegt ihn nicht und wiederholt ihn nicht und bringt es zu keiner rechten Sicherheit darin, und er denkt: „Nun will ich einmal die zweite Stufe der Versenkung erreichen

und festhalten.“ Dies kann er nicht. Und er denkt: „Nun will ich es noch einmal mit der ersten Stufe versuchen.“ Aber auch das kann er nicht. Ein solcher Bhikkhu heißt ein beiderseits gescheiterter*), ein beiderseits abgefallener.

2. Wenn aber eine gescheite, erfahrene, geländekundige Gebirgskuh, die auf unwegsamem Berge zu wandeln versteht, den gleichen Wunsch hat wie jene, dann setzt sie erst den Vorderfuß gut auf, bevor sie den Hinterfuß aufhebt, und gelangt so in die Gegend, in der sie noch nicht war, kann Gras fressen, wie sie es noch nicht gefressen, und Wasser trinken, wie sie es noch nicht getrunken hat. Und weshalb? Weil sie eben eine gescheite, erfahrene, geländekundige Gebirgskuh ist.

Geradeso versteht ein Bhikkhu, der gescheit, erfahren und geländekundig ist, die erste Stufe der Versenkung zu erreichen und festzuhalten. Er erlangt den übersinnlichen Eindruck, pflegt ihn und wiederholt ihn und bringt es zu rechter Sicherheit darin, und er denkt: „Nun will ich einmal die zweite Stufe der Versenkung erreichen und festhalten.“ Und er tut es. Ebenso erreicht er die übrigen Stufen und die höheren Gebiete.

3. Wenn nun ein Bhikkhu die Versenkungen und die höheren Gebiete erreicht und sich daraus wieder erhebt, so wird sein Geist milde und brauchbar, dann kann er unermeßliche Konzentration wohl pflegen und dann kann er jedes vermöge höheren Wissens zu bewerkstelligende Wunder (dhamma), auf das er seinen Geist hinlenkt, bewerkstelligen, je nach dem Gebiet, in dem er sich befindet. Wenn er wünscht, mannigfache Wunderkraftentfaltung zu erreichen: als einzelner sich zu vervielfältigen usw., leibhaftig in die Brahmawelt zu gelangen, so kann er alles dies bewerkstelligen, je nach dem Gebiet, in dem er sich befindet.

Kunst.

Kunst, sei es die Sprache der Töne, sei es ein Bildwerk oder eine Dichtung, immer übt sie auf Menschen, die noch nicht klar sehen gelernt haben in der Welt des Scheins, eine suggestive Wirkung aus.

Sie zerstreut entweder oder sammelt die Alltagsgedanken nach einer bestimmten Richtung.

Aus diesem Grunde hat sie, vom buddhistischen Standpunkt betrachtet, nur eine Berechtigung, wenn sie sich in Ruhe und Frieden ausstrahlender Form den Menschen darbietet. Zum höchsten Ziel jedoch führt auch sie nicht. —

Curt Oelzner.

---

*) bhaṭṭho, sanskr. bhraṣṭa W. bhraṃç.

Pâli für Anfänger.

Erste Einführung in die Sprache des Buddha in zehn Lektionen

von Dr. Kurt Schmidt.

Vorbemerkung. Als mein Aufsatz: „Wie lernt man Pāli?" im 2. Jahrgang des Buddhistischen Weltspiegels (Seite 268) erschienen war, vernahm ich aus unserem Leserkreise den bedingten Wunsch: „Gern würde ich die Sprache des buddhistischen Kanons lernen, wenn das nicht gar so zeitraubend wäre und wenn ich eine gelehrte Vorbildung hätte!" Das veranlaßte mich, einen Weg zu suchen, auf dem man auch ohne Kenntnis des Lateinischen, des Griechischen und des Sanskrit und ohne allzu großen Aufwand an Zeit und Mühe zum Verständnis der Pāli-Texte vordringen kann. Wer das Pāli nicht als Fachstudium betreiben will, dem darf man nicht zumuten, erst eine ganz gelehrte Grammatik durchzuarbeiten, bevor er sich an den ersten Text heranwagen kann. Es muß vielmehr dem Anfänger Gelegenheit geboten werden, von der ersten Lehrstunde an den Grundtext auf sich wirken zu lassen. Nichtssagende Übungssätze, wie wir sie in lateinischen und griechischen Schulbüchern finden, müssen vermieden werden. Von diesen Erwägungen ausgehend, suchte ich, nach einem im voraus aufgestellten Plan, geeignete Sätze und zusammenhängende Lesestücke aus dem Kanon und aus dem Milindapañha aus und ordnete sie so, daß sich an ihnen das Wichtigste der Grammatik darlegen und ein kleiner, aber fürs Erste ausreichender Wortschatz leicht einprägen läßt. Die Beispiele aus dem Kanon sind so gewählt, daß sie sich nach Inhalt und Form zum Auswendiglernen eignen. Dadurch bildet sich eine Gedächtnisstütze für Grammatik und Wortschatz. Ein Stück aus dem Milindapañha habe ich als Übungsbeispiel mit herangezogen, um den Lernenden zugleich in das Verständnis für die Verschiedenheit des Stils zwischen älteren und jüngeren Texten einzuführen.

Wer die ersten neun Lektionen durchgearbeitet hat, kennt bereits so viel von der Grammatik des Pāli, daß er sich in nicht zu schwierigen Texten mit Hilfe eines Wörterbuches zurechtfinden kann. Da aber jetzt sowohl die Ausgaben der Pāli Text Society als auch das in Kopenhagen erschienene Pāli-Lesebuch von Dines Andersen („A Pāli Reader with notes and glossary") unserer Valuta wegen nur für sehr Begüterte erschwinglich sind und das Wörterbuch von Childers zur Zeit überhaupt nicht zu kaufen ist, soll als zehnte Lektion noch ein Textstück mit Wörterverzeichnis beigefügt werden; auch behalte ich mir vor, eine Auswahl weiterer wichtiger Textstücke zu Übungszwecken in späteren Heften dieser Zeitschrift abdrucken zu lassen. Bei dem weiteren Studium wird die Benutzung der „Elementargrammatik der Pāli-Sprache" von Dr. Karl Seidenstücker (Verlag von Otto Harrassowitz, Leipzig) unerläßlich sein.

Erste Lektion.

Grammatik.

Lautbestand. Vokale: a, ā, i, ī, u, ū, e, o. e und o sind vor mehreren Konsonanten kurz zu sprechen, sonst lang.

Konsonanten: k, kh, g, gh, ṅ,
c, ch, j, jh, ñ,
ṭ, ṭh, ḍ, ḍh, ṇ,
t, th, d, dh, n,
p, ph, b, bh, m,
y, r, l, ḷ, ḷh, v, s, h, ṃ (Nasallaut).

Aussprache: c wie englisch ch; j wie engl. j; y wie engl. y in yes; ṅ wie n in Ring; ñ wie nj in heranjagen; s wie ss in Wasser; v wie w im Deutschen; bei ṭ, ṭh, ḍ, ḍh, ṇ, ḷ, ḷh ist die Zunge gegen den Gaumen zu pressen; bei den aspirierten Lauten (den Lauten mit h) ist der Hauch deutlich hörbar, also ph wie p-h in Schnapphahn; ṃ wie n in französisch on.

In indischen Wörterbüchern werden Substantiva und Adjectiva nicht im Nominativ, sondern in der endungslosen Stammform aufgeführt, Verba nicht im Infinitiv, sondern in der Wurzel oder in der dritten Person Singularis des Präsens.

Im Pāli gibt es wie im Lateinischen keinen Artikel; es ist also zu übersetzen: dhammo „die Wahrheit" oder „eine Wahrheit" oder nur „Wahrheit", je nach dem Zusammenhang. Die Copula — „ist" und „sind" — wird im Pāli oft weggelassen; bei der Übersetzung muß an passender Stelle „ist" oder „sind" eingefügt werden.

Betonung. Ist die vorletzte Silbe eines Wortes lang, so trägt sie den Ton, ist sie kurz, so ist die drittletzte betont. Eine Silbe ist lang, entweder wenn ihr Vokal lang ist (ā, ī, ū, e, o) oder wenn auf einen kurzen Vokal zwei oder mehr Konsonanten folgen. (Die aspirierten Konsonanten sind einfache.)

Deklination. a-Deklination. Masculina (m) und Neutra (n). Beispiel für Masculina dhamma „die Wahrheit, das Recht, die Ordnung, die Buddhalehre, das Ding"; Beispiel für Neutra: vera „der Haß", „die Feindschaft".

	Singular		Plural	
Nominativ:	dhammo	veraṃ	dhammā	verāni
Vocativ:	dhamma	vera(ṃ)	dhammā	verāni
Accusativ:	dhammaṃ	veraṃ	dhamme	verāni
Genitiv, Dativ:	dhammassa	verassa	dhammānaṃ	verānaṃ
Instrumental:	dhammena	verena	dhammehi	verehi
Ablativ:	dhammā	verā	dhammehi	verehi
Locativ:	dhamme	vere	dhammesu	veresu

Adjectiva flektieren wie Substantiva gleicher Stammesart.

Hauptbedeutungen: Der Instrumental beantwortet die Fragen: „mit wem?" und „wodurch?", der Ablativ die Frage: „woher?" und bezeichnet

die Ursache, der Dativ das entferntere Objekt und die Richtung, der Locativ den Ort (wo) und die Zeit (wann).

Konjugation. Präsens des Aktivs. Beispiel: damayati (Wurzel dam) „zähmen“.

	Singular	Plural
1. Pers.	damayāmi „ich zähme“	damayāma „wir zähmen“
2. Pers.	damayasi „du zähmst“	damayatha „ihr zähmet“
3. Pers.	damayati „er, sie, es, man zähmt“	damayanti „sie zähmen“

Wörter.

sammati (Wz. sam) „zur Ruhe kommen“, avera (n) „die Haßlosigkeit“ (die Vorsilbe a- bedeutet Verneinung) daṇḍa (m) „der Stock“, adaṇḍa (m) „kein Stock“, sattha (n) „die Waffe“, asattha (n) „keine Waffe“, aṅkusa (m) „der Treibstock, der Stachel“, nāga (m) „der Elefant“, sanantana „ewig“, danta „gezähmt“, esa „dieser“, eke „einige, manche“, na „nicht“, hi „denn, nämlich“, idha „hier, hienieden“, kudācanaṃ „jemals“, ca (nachgestellt) „und“.

Übungssätze.

Aus dem Dhammapada.
Na hi verena verāni sammant'*) idha kudācanaṃ,
averena ca sammanti, esa dhammo sanantano. (5)
Aus dem Vinaya.
Daṇḍen'*) eke damayanti aṅkusehi kasāhi**) ca,
adaṇḍena asatthena nāgo danto mahesinā***). (II, p. 196.)

Mutter Erde.

Welchen strengen Mächten, Mutter,
Ist Entstehen und Vergehen,
Ew'ge Wiederkehr des Gleichen,
Im Gehorsam unterworfen? —
Wieder lacht, zu neuem Werden,
Frühling auf der grünen Erde,
Blumen, dunklem Schoß entsproßen,
Blühen auf, wie holde Wunder,
Vögel singen, Falter schwärmen,
Neuerwacht und wonnetrunken,

*) = sammanti, daṇḍena.
**) „mit Peitschen“ von kasā (f) „die Peitsche“; Erklärung folgt später.
***) „durch den großen Weisen“ von mahesi; Erklärung folgt später.

In erschloß'ne Lebenskelche
Gießt die Sonne ihre Strahlen.

Vergänglich!

Nahen schon die Sommertage? —
Heißer Mittag, schwüle Nächte,
In den Sinnen Gluten zündend
Und der Liebe Leidenschaften. —
Auf den Fluren reicher Segen,
Aller Früchte gold'nes Reifen,
Hochzeitsfeste, Erntefreuden —
Schnell verrauschte Seligkeiten!

Leidvoll!

Durstig greifen Menschenhände
Nach den lockenden Gestalten,
Die im trügerischen Scheine
Ihres Ich's vorüber gleiten.
All' die ungezählten Wesen,
Daseinslust im Busen tragend,
Sehen mit betrübten Sinnen
Schwinden die geliebten Formen.

Nicht das Selbst!

Mutter, deine stolze Schönheit,
All' die himmelblauen Tage,
Fließen in ein Meer von Nebel,
Herbst hüllt sie in graues Dunkel.
Kalt und öde streicht es nieder
Von den Bergen über Täler,
Todesgraun im Atem führend,
Löschend deiner Feuer Gluten. —
Und du streckst die dürren Arme,
Die wie nackte Bettler flehen,
Auf zum Himmel! — Winter lastet
Schon auf der erstarrten Erde. —

Auferstehen wirst du, Mutter,
Lichterweckt zu neuem Werden,
Um zu blühen, reifen, welken
Und zu leiden, dann zu sterben.

Auch dein Kind, das erdgebor'ne,
Wurzelnd in den Ewigkeiten,
Wahnbeflissen, wahnbefangen,
Wiederkehrt in Raum und Zeiten.

Nur die Himmlisch-Reinen schweben,
Deinem Mutterschoß enteilend,
Sieggekrönt, nach schwerem Kampfe,
Bandenlose, Fesselfreie —
Uranfänglich Sein erschauend:
In Nirwanas Reich der Ruhe!

Olaf Mag.

Buddhistische Gemeinde für Deutschland

(gegründet am 20. Juli 1921).

Satzungs-Entwurf.

§ 1. Name. Der Verein führt den Namen Buddhistische Gemeinde für Deutschland. Die Gemeinde hat ihren Sitz in Leipzig und besitzt durch Eintragung ihrer Satzungen in das Vereinsregister in Leipzig die Rechtsfähigkeit.

§ 2. Zweck und Ziel der Gemeinde. Die Buddhistische Gemeinde für Deutschland bezweckt: a) einen engeren Zusammenschluß solcher Personen in den Ländern deutscher Zunge, die sich zu der Lehre des Buddha bekennen und Willens sind, ihr nach Maßgabe der vom Buddha aufgestellten Sittenlehren für weltliche Anhänger nachzuleben; b) das Studium der Lehre des Buddha zu fördern; c) für die Verbreitung der Lehre des Buddha zu wirken. Den angegebenen dreifachen Zweck sucht die Gemeinde zu erreichen durch 1. Abhaltung von Vorträgen und Lehrkursen; 2. Abhaltung von geistlichen Exerzitien für ihre Mitglieder; 3. Herausgabe geeigneter Schriften; 4. Schaffung einer Gemeinde-Bücherei, deren Benutzung den Mitgliedern unentgeltlich offensteht; 5. Schaffung einer Volksbücherei für Außenstehende; 6. Anstellung eines Wanderpredigers oder Redners, sobald die finanziellen Verhältnisse der Gemeinde dies gestatten; 7. Erwerbung von Grundstücken, die den Mitgliedern Gelegenheit geben, sich zeitweilig vom Welttreiben zurückziehen und der religiösen Betrachtung zu leben. Zu diesem Zwecke soll eine besondere Stiftung unter dem Namen Visâkhâ-Stiftung ins Leben gerufen und unterhalten werden, deren Verwaltung der Gemeinde untersteht. Das Organ der „Buddhistischen Gemeinde für Deutschland" ist die Monatsschrift „Buddhistischer Weltspiegel".

§ 3. Mitgliedschaft. a) Mitglied der Gemeinde kann jede Person männlichen oder weiblichen Geschlechts werden, die volljährig und im Besitz der bürgerlichen Ehrenrechte ist und einen schriftlichen Antrag auf Aufnahme stellt in dem sie erklärt, daß sie die Satzungen der Gemeinde anerkennt. b) Ein formeller Austritt aus der bisherigen Religionsgemeinschaft ist, im Sinne des Buddha, für die Aufnahme nicht erforderlich. c) Die Mitgliedschaft kann aus

wichtigen Gründen abgelehnt werden, wenn zwei Drittel des Ältesten-Rats sich in diesem Sinne aussprechen. Gegen die Ablehnung der Aufnahme steht dem Bewerber die Berufung an die Hauptversammlung zu; diese entscheidet endgültig. d) Die Mitgliedschaft erlischt ohne jeden Anspruch an die Gemeinde 1. durch freiwilligen Austritt, 2. durch Ausschließung, die der Ältesten-Rat gegen ein Mitglied verhängen kann, falls es sich zu den Grundsätzen der Gemeinde offenkundig in Widerspruch setzt. Dem betreffenden Mitglied steht das Recht zu, bei der nächsten Hauptversammlung Berufung einzulegen. e) Der freiwillige Austritt ist jederzeit zulässig; er ist dem geschäftsführenden Vorsitzenden unter Rücksendung der Mitgliedskarte schriftlich mitzuteilen. f) Auf kein Mitglied darf ein direkter oder indirekter Zwang zur Teilnahme an den Exerzitien oder anderen religiösen Veranstaltungen, die die Gemeinde trifft, ausgeübt werden. g) Jedes Mitglied leistet einen monatlichen Beitrag, dessen Höhe es selbst bestimmt. Der Beitrag ist praenumerando an den Schatzmeister zu zahlen und kann in monatlichen, vierteljährlichen oder halbjährlichen Raten erfolgen. h) Jedes Mitglied erhält die Mitteilungen, Veröffentlichungen und sonstige Kundgebungen der Gemeinde in je einem Stück unentgeltlich zugestellt.

§ 4. Gönner der Gemeinde. Gönner der Gemeinde sind Personen, die sich aus persönlichen oder sachlichen Gründen der Gemeinde nicht als Mitglieder anschließen, sie aber doch fördern wollen. Sie leisten einen monatlichen Mindestbeitrag von 10 Mk. und erhalten dafür das Recht, die Einrichtungen der Gemeinde zu benutzen, haben jedoch kein Stimmrecht.

§ 5. Verwaltung. a) Die „Buddhistische Gemeinde für Deutschland" wird von einem Ältesten-Rat verwaltet, der aus dem Leiter, dem geschäftsführenden Vorsitzenden, dem Schriftführer, dem Bücherwart, dem Schatzmeister und zwei Beisitzern besteht. b) Der Ältesten-Rat wird von den Mitgliedern auf einer ordentlichen Hauptversammlung in geheimer Wahl nach dem Verhältniswahlsystem für die Dauer von drei Jahren gewählt. Wiederwahl ist zulässig. c) Scheidet ein Mitglied des Ältesten-Rats vor Ablauf seiner Amtszeit aus, so hat sich der Ältesten-Rat durch Zuwahl zu ergänzen. d) Der Ältesten-Rat wählt aus seiner Mitte den Leiter, den geschäftsführenden Vorsizenden, den Schriftführer, den Bücherwart und den Schatzmeister. 1. Dem Leiter liegt die Vertretung der Gemeinde nach außen, sowie die Leitung aller internen Gemeindeangelegenheiten ob. Der Leiter kann jederzeit den geschäftsführenden Vorsitzenden mit der Vertretung seiner Amtsobliegenheiten ganz oder teilweise beauftragen. 2. Der geschäftsführende Vorsitzende hat die gesamte Korrespondenz zu führen, die formelle Aufnahme neuer Mitglieder zu vollziehen und den Leiter der Gemeinde in dessen Amtsobliegenheiten gegebenenfalls zu vertreten. 3. Der Schriftführer hat bei den Hauptversammlungen und den Sitzungen des Ältesten-Rats die Protokolle zu führen und den geschäftsführenden Vorsitzenden in der Korrespondenz zu unterstützen. 4. Dem Bücherwart liegt die Verwaltung der Gemeindebücherei und die Verleihung der Bücher an die Mitglieder ob. Er hat dem Ältesten-Rat behufs Neuanschaffung von Büchern Vorschläge zu machen. 5. Der Schatzmeister verwaltet das Kassen- und Rechnungswesen der Gemeinde. Er hat über die Beiträge, Spenden und sonstigen Einnahmen gewissenhaft Buch zu führen. e) Der Ältesten-Rat gibt sich seine Geschäftsordnung selbst und hält nach Bedarf Sitzungen ab. Eine Ältesten-Rats-Sitzung ist beschlußfähig, wenn mindestens drei seiner Mitglieder teilnehmen, zu denen jedoch der Leiter oder

der geschäftsführende Vorsitzende gehören muß. f) Alle Mitglieder des Ältesten-Rats sind von dem Schriftführer rechtzeitig zu den Sitzungen einzuladen und im Falle ihrer Nichtteilnahme von den gefaßten Beschlüssen in Kenntnis zu setzen.

Anhang zu § 5. Vor Zusammentritt der ersten Hauptversammlung hat sich ein Ältesten-Rat mit schriftlicher Zustimmung aller Mitglieder konstituiert und führt die Geschäfte der Gemeinde bis zur ersten Hauptversammlung, wo die endgültige Wahl des Ältesten-Rats satzungsgemäß (§ 5b) vollzogen wird.

§ 6. a) Einmal im Jahre findet eine ordentliche Hauptversammlung statt, zu der der geschäftsführende Vorsitzende die Mitglieder unter Angabe der Tagesordnung mindestens vier Wochen vorher einzuladen hat. Anträge und Wahlvorschläge müssen spätestens zwei Wochen vorher beim geschäftsführenden Vorsitzenden schriftlich eingereicht werden. b) Die Hauptversammlung hat die absolute Entscheidung in allen Vereinsangelegenheiten; insonderheit liegt ihr die Verwaltung des Vermögens und die Aufsicht über die Ausgaben sowie über die gesamte Geschäftsführung ob. Auch steht ihr die Auslegung der Satzungen bei Meinungsverschiedenheiten zu. c) Auf der Tagesordnung einer ordentlichen Hauptversammlung soll stehen: 1. Erstattung des Jahresberichts durch die geschäftsführenden Mitglieder des Ältesten-Rats; 2. die Prüfung und Richtigsprechung der Jahresrechnung; 3. die Wahl der Rechnungsprüfer; 4. die Wahl des Ältesten-Rats im Falle der Wahlzeit. Außerdem hat die Hauptversammlung zu beschließen über 5. Anträge des Ältesten-Rats und der Mitglieder; 6. Abänderung der Satzungen. d) Die Hauptversammlung wählt für das laufende Geschäftsjahr einen Prüfungsausschuß, der aus drei dem Ältesten-Rat nicht angehörenden Mitgliedern der Gemeinde besteht. Er hat die Kasse und die Bücher des Schatzmeisters, die Einnahmen und Ausgaben nebst Belegen eingehend und gewissenhaft zu prüfen und hierüber der nächsten Hauptversammlung schriftlich Bericht zu erstatten. Er hat das Recht, jederzeit eine solche Prüfung vorzunehmen und ist auf Anordnung des Leiters jederzeit dazu verpflichtet.

§ 7. Eine außerordentliche Mitgliederversammlung muß einberufen werden, wenn mindestens der dritte Teil der Mitglieder oder des Ältesten-Rats dies verlangt. Für die Einberufung einer außerordentlichen Mitgliederversammlung gelten dieselben Bestimmungen wie für die Einberufung einer ordentlichen Hauptversammlung (§ 6a).

§ 8. Jedes Mitglied der Gemeinde ist stimmberechtigt. Mitglieder, die einer Hauptversammlung oder einer außerordentlichen Mitgliederversammlung nicht beiwohnen können, haben das Recht, ihre Stimme durch eine eigenhändig ausgefertigte schriftliche Vollmacht einem andern Mitgliede zu übertragen.

§ 9. Änderungen der Satzungen können nur auf einer Hauptversammlung vorgenommen werden; erforderlich sind zwei Drittel Stimmen der anwesenden Mitglieder.

§ 10. Die „Buddhistische Gemeinde für Deutschland" darf so lange nicht aufgelöst werden, als sieben Mitglieder sich dagegen erklären. Im Falle der Auflösung wird das Vermögen der Gemeinde zu einem wohltätigen Werk verwendet, während die Bücherei einer Vereinigung von verwandter Richtung vermacht wird, worüber die Mitglieder auf einer zu diesem Zwecke einberufenen Versammlung endgültig beschließen. —

Diese Satzungen sind angenommen von den Mitgliedern durch schriftliche

Zustimmung. Der bis zur ersten Hauptversammlung geschäftsführende Ältesten-Rat setzt sich wie folgt zusammen:

Dr. Georg Grimm als Leiter, Dr. Karl Seidenstücker als geschäftsführender Vorsitzender, Curt Oelzner, Leipzig, als Schriftführer, Dr. Kurt Schmidt, Leipzig, als Bücherwart, Drogueriebesitzer Carl Schneidt, Kulmbach, als Schatzmeister, Architekt Heinrich Rump, Breslau, und Ingenieur Heinz Froböse, Bielefeld, als Beisitzer.

Anmeldungen zur Mitgliedschaft sind an den geschäftsführenden Vorsitzenden zu richten.

Mitteilungen und Notizen.

Buddhismus und Kirchenaustritt. Nach einer Notiz des „Theosophist" hat ein ceylonesischer Buddhist, Herr Jinarajadasa, von seinem Lehrer, dem Mahā-Thera Nyāṇissara, die Autorisation erhalten, in die buddhistische Religionsgemeinde jeden aufzunehmen, der die Hauptlehren des Buddhismus annimmt, u. z. brauche deshalb niemand aus der Kirche, der er bisher angehörte, offiziell auszutreten, weil auch der Buddha selbst niemals von jemand, der sich ihm als Laienanhänger anschloß, einen derartigen Austritt verlangt habe.

Die Schriftleitung des „Weltspiegels" teilt diesen Standpunkt vollkommen. Es wäre in der Tat absurd und ein Zeichen von Fanatismus, wenn man, auch in dieser Frage, buddhistischer sein wollte, als es der Buddha selbst gewesen ist. Der Meister ging sogar soweit, den Feldherrn Sīha, der vordem dem Jinismus angehört hatte, als er buddhistischer Laienanhänger wurde, ausdrücklich anzuweisen, die Jaina-Asketen nach wie vor durch Gaben zu unterstützen.

Über den gegenwärtigen Stand des japanischen Buddhismus veröffentlicht die „Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft" (36. Jahrg., 7. Heft) eine interessante Statistik, der wir folgende Daten entnehmen. a) Die Tendai-Schule hat 4548 Tempel, 303 Predigthallen, 9326 männliche, 744 weibliche Geistliche, im ganzen 10070 Geistliche, 2093903 Anhänger. b) Schingon-Schule: 12290, 1001, 16483, 725, 17208, 16025463. c) Jodo-Schule: 8350, 405, 9570, 848, 10418, 3116840. d) Zen-Schule: 20819, 892, 32877, 2361, 35238, 8345848. e) Shin-Schule: 19661, 2236, 40000, 8, 40008, 13089890. f) Nichiren-Schule: 5009, 399, 8180, 272, 8452, 2810987. Als Gesamtbestand ergibt sich: 71681 Tempel, 5764 Predigthallen, 123005 Geistliche, 45919808 Anhänger. — Von Liebeswerken werden aufgezählt: 24 Heime für Verwahrloste, 11 Altersheime, 16 Krankenhäuser, 70 Kinderheime, 21 Reformschulen, 12 Volksschulen, 7 Schulen für Taubstumme, 2 Schulen für Blinde, 18 Säuglingsheime, 6 Arbeitsvermittlungsbureaus, 8 Arbeiterlogierhäuser, 462 Vereine für entlassene Gefangene, 1 Aussätzigenheim, 6 Waisenhäuser, 43 verschiedene Vereine, 1901 Sonntagsschulen mit 4283 Lehrern und 290574 Kindern. — Missionsarbeit im Ausland. Es haben Geistliche und Gemeinden (die Zahl in der Klammer): a) Schingon-Schule: Kalifornien 4 (1), Hawai 3 (2), Mandschurei 14 (11), China 4 (4), Formosa 6 (5), Korea 28 (27), Karafuto 2 (2). b) Jodo-Schule: Korea 64 (34), Mandschurei 23 (29), Formosa 22 (14), Karafuto 11 (7), Hawai 38 (19). c) Soto-Zen-Schule: Formosa 24 (7), Karafuto 27 (14), Korea 59 (30), Mandschurei 23 (6), Tsingtau 2 (2), Tientsin 1 (1), Hawai 12 (4), Philippinen 2, Peru 1, Singapore 2. d) Shin-Schule (Hongwanji-

Zweig): Karafuto 24 (21), Korea 102 (45), China und Mandschurei 34 (24), Sibirien 10 (4), Amerika und Kanada 31 (38), Hawai 44 (49). e) Shin-Schule (Otani-Zweig): Formosa 5 (3), Karafuto 16 (16), Korea 57 (43), Kuantung-Chou 9 (—), Mandschurei 30 (16), Hawai 5 (3), Straits Settlements 1 (1), Philippinen 1 (10), Karolinen 1 (1). f) Shin-Schule (Bukkiji Zweig): Korea 7 (3), China 4 (5), Karafuto 1. g) Nichiren-Schule: Los Angelos 1 (1), USA. 1 (1), Hawai 2 (2), Malaien-Achipel 1 (1), China 1 (—), Mandschurei 9 (7), Kuantung Chou 2 (—), Korea 38 (19), Formosa 5 (4), Karafuto 8 (7). h) Hommon-Hokke-Schule: Korea 3 (2), Kuantung-Chou 1 (1). i) Hokke-Schule: Korea 1. Im ganzen also 839 Missionare, 570 Gemeinden. Davon in den Kolonien 535 (306), in China und der Mandschurei 147 (87), in der Südsee 8 (5), in den Vereinigten Staaten 33 (77), Hawai 111 (86), sonstige 5 (9).

Zur Frage der Rückerinnerung an vorgeburtliches Dasein bringt die in London erscheinende „Buddhist Review" in ihrer letzten Nummer folgende Notiz: „Die Erinnerung an frühere Leben ist im Osten ein wohlbekanntes Phänomen, besonders bei kleinen Kindern, die man in Birma „Winza" nennt, und wird als ein ganz natürlicher Vorgang betrachtet. In unseren Ländern haben kleine Kinder nicht selten dieselbe Fähigkeit, aber sie werden aus Unverstand ausgelacht und man bedeutet sie, „keine Unwahrheiten zu erzählen". Der Verfasser (J. E. Ellam) hatte als Kind derartige „Phantasien", aber er lernte bald, diese für sich zu behalten. Die Fähigkeit nimmt ab, je älter man wird, aber sie kann durch bestimmte geistige Schulungen, die der Buddhismus kennt, wieder erweckt werden." S.

Literatur.

Rûpam. An illustrated Quarterly Journal of Oriental Art, chiefly Indian. Edided by Ordhendra C. Gangoly, Editorial Office No. 7. Old Post Office Street, Calcutta. In Deutschland zu beziehen durch Otto Harrassowitz, Leipzig. Jährlicher Abonnementspreis 18 Rupien.

Die erste Nummer dieser indischen Zeitschrift für indische Kunst — sie ist mir allein zugänglich — hat ein einladendes Aussehen. Prachtvoller Druck auf ausgezeichnetem Papier läßt den Abstand einiger Wiedergaben von Bildwerken, die nicht so recht scharf herausgekommen sind, von gutgelungenen Abbildungen nur noch mehr empfinden. Auch der Inhalt der ersten Nummer ist vielversprechend. Im ganzen ist die Zeitschrift von einem starken völkischen Gefühl getragen. Die Mitarbeiter versuchen überall, die indischen Kunstformen und die Entwicklung, die sie durchlaufen, möglichst aus Kräften fließen zu lassen, die im indischen Mutterboden wurzeln und aus ihnen ihr Leben ziehen. Es scheint mir allerdings, als ließe die Neigung, fremde Einflüsse abzulehnen, das Pendel ebenso einseitig ausschwingen, wie es früher in umgekehrter Richtung z. T. der Fall war. Ich kann besonders in den Ausführungen Akshay Kumar Maitras über den Garuḍa nichts finden, das Grünwedels Formableitung gegenüber durchschlagkräftig wäre. Dankenswert ist es, daß uns die Abbildung eines Garuḍa zugänglich gemacht wird, der fast eine menschliche Form hat, der Flügel am rechten Arme ist ganz klein. Die Originalskulptur findet sich im Museum der Varendra

Research Society, Rajshahi. Außer diesem Aufsatze über Garuḍa enthält das Heft noch eine Beschreibung eines Paneels vom Arjuna Ratha, d. h. einem der in Monolithe eingemeißelten Tempel von Māmallapura. Eine treffliche Abbildung ist beigegeben. Im ersten Teile seines Aufatzes versucht E. Vredenburg den Nachweis, daß die malerische Tradition in der indisch-mittelalterlichen Kunst nie abgebrochen ist. Gute farbige Wiedergaben von Miniaturen aus einer Handschrift der Aṣṭasahasrikāprajñāpāramitā sind zur Illustration beigefügt. Die Handschrift soll aus der Zeit um 1100 stammen. Den Beschluß des Heftes bildet ein reich illustrierter Aufsatz über das Kīrtimukha, ein Symbol, das ursprünglich aus dem Çivakult stammt, von ihm aber losgelöst zu einem bloßen Glückszeichen geworden ist. Die Entstehung dieses Symbols wird nach dem Skandapurāṇa folgendermaßen mitgeteilt: Der König der Dämonen, der die Herrschaft über die Dreiwelt erlangt hatte, schickte, als Çiva sich der Pārvatī vermählen wollte, Rāhu als Boten zu ihm und ließ sagen, Çiva wäre zu minderwertig, als daß er der Gemahl der Pārvatī werden könnte, diese könnte vielmehr nur seine, des Dämonenkönigs, Gemahlin werden. Ob dieser Unverschämtheit geht aus Çivas drittem Auge, das sich auf der Stirne zwischen den Brauen befindet, ein schreckhaftes Wesen mit Löwenkopf hervor. Rāhu, der Bote des Dämonenkönigs, flieht entsetzt und rettet sich dadurch, daß er zu Çiva betet. Çiva wehrt dem Ungeheuer, Rāhu zu fressen, und als es zu Çiva zurückgekehrt, sich beklagt, daß ihm seine Beute entgangen, heißt ihn Çiva sich selbst auffressen. Das tut das Ungeheuer auch, bis nur der Kopf übrig bleibt. Dies ist eben das Kīrtimukha. Die Entwicklung dieses Symbols verfolgt der Verfasser in Vorder- und Hinderindien, auf Ceylon und Java. Die Frage bleibt aber auch hier noch, ob die Legende von der Entstehung dieses Symbols nicht erst aus dem vor der Legende vorhandenen Symbole abgeleitet wurde. Solange das nicht als unmöglich erwiesen ist, kann der rein indische Ursprung dieses Symbols nicht als erwiesen betrachtet werden, und die Möglichkeit, das Kīrtimukha mit außerindischen, verwandten Darstellungen in genetischen Zusammenhang zu bringen, muß auch hier offen gehalten werden.

Im ganzen kann man sich, soweit das erste Heft ein Urteil zuläßt, über diese indische Kunstzeitschrift freuen. Bedauerlich ist, daß wohl auch die größten deutschen Bibliotheken kaum in der Lage sein dürften, diese Zeitschrift zu halten. 18 Rupien sind nach meinen Erfahrungen etwa 800–900 Mark, und, wenn sich der Herr Herausgeber nicht entschließt, geschenkweise ein Exemplar einer deutschen Universitätsbibliothek oder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft zu überweisen, wird die Zeitschrift wohl in Deutschland unzugänglich bleiben müssen. Dr. Friedrich Weller.

Eingesandte Bücher. Orbis pictus. Band 5: Asiatische Monumental-Plastik. Mit einem Vorwort von Karl With. — Band 6: Indische Miniaturen der islamischen Zeit. Mit einer Einleitung von Professor Sattar Kheiri M. A. Verlag Ernst Wasmuth, Berlin, 1921. Preis eines jeden Bandes Mk. 16,50.

S.

Verantwortlich für die Schriftleitung: Dr. Karl Seidenstücker, Leipzig; für Verlag, Anzeigen und Beilagen: Max Altmann, Leipzig. — Druck von A. Pabst in Königsbrück.

Buddhistischer Weltspiegel.

Monatsschrift für Buddhismus
und religiöse Kultur auf buddhistischer Grundlage.

Herausgeber: **Dr. Karl Seidenstücker** und **Dr. Georg Grimm.**
Schriftleiter: **Dr. Karl Seidenstücker.**

Jahresbezugspreis für Deutschland M. 30,—, für das Ausland M. 50,—. Der Preis ist freibleibend. Falls am Ende des Jahrganges nicht ausdrücklich Abbestellung erfolgt, gilt der Bezug für den nächsten Jahrgang als stillschweigend verlängert. Alle Geldsendungen sind an die Verlagsbuchhandlung **Max Altmann** in **Leipzig** zu richten. Postscheckkonto Nr. 52798.

Manuskripte und Zuschriften an die Schriftleitung sowie Bücher zur Besprechung u. Tauschexemplare von Zeitschriften sind zu senden an Dr. Karl Seidenstücker, Leipzig-Möckern, Lobenthalstrasse 8. Für eine Besprechung unverlangt zugesandter Bücher wird keine Gewähr geleistet.

III. Jahrgang. || **September 1921.** || **3. Heft.**

Vorspruch.

Der bloße Glaube, weil nicht auf eigenem Urteil und eigener Prüfung beruhend, hat wenig Wert. Durch bloßen Glauben erreicht man nichts; frei macht uns allein die selbsterrungene und erkämpfte Überzeugung. Nicht Gläubige, sondern Erkennende, Wissende und recht Handelnde sollen wir werden. Dazu gibt uns das Leben und die Lehre des Buddha das Beispiel und die Anleitung. Subhadra Bhikshu.

Brahman und Dhamma.

Von Georg Grimm. (Schluß.)

In naher Beziehung zum Begriff Brahman steht der Begriff Dharma. Dharma kommt nach Deussen [1]) von dhar: woran man sich hält. Das aber, woran man sich im praktischen Leben hält, sind die Normen, die Gesetze, und eben deshalb ist die ursprüngliche Bedeutung von dharma im Veda „Norm, Gesetz, Ordnung". In diesem seinem ursprünglichen Sinne ist der Dharma die Ergänzung von Brahman: das Brahman ist das Ewige, Überweltliche, wie wir es im Gebete, in tiefer Andacht in uns erfahren, der Dharma aber ist die Ordnung der Zeitlichkeit, ist die Weltordnung: „O Erde und Himmel, durch des Varuṇa Gesetz (Varuṇasya dharmaṇā) seid ihr getrennt gefestigt." [2])

[1]) Sechzig Upanishads des Veda, Inhaltsverzeichnis.

[2]) Ṛgv. 6, 70, 1 (cit. bei Geiger).